BIBLIOTHÈQUE
DU
MOUVEMENT SOCIALISTE
[illegible]

ÉDOUARD BERTH

Les Nouveaux aspects du Socialisme



PARIS
LIBRAIRIE DES SCIENCES POLITIQUES & SOCIALES
Marcel RIVIÈRE
31, rue Jacob



BIBLIOTHÈQUE
du
MOUVEMENT SOCIALISTE
VI

ÉDOUARD BERTH

Les Nouveaux aspects du Socialisme



PARIS
LIBRAIRIE DES SCIENCES POLITIQUES & SOCIALES
MARCEL RIVIÈRE
30, rue Jacob

1908

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

J'intitule ce travail : *Les nouveaux aspects du socialisme,* pour bien marquer toute la nouveauté du syndicalisme révolutionnaire par rapport aux anciennes formes de la révolte ouvrière, et si j'ai pris, parmi ces anciennes formes, le guesdisme et l'anarchisme, c'est qu'elles m'ont paru particulièrement typiques, l'une, le guesdisme, comme incarnant le socialisme politique, le socialisme de Parti, l'autre, l'anarchisme, comme incarnant le socialisme individualiste, le socialisme de Secte. La société bourgeoise oscille entre deux pôles : l'Etat et l'individu ; le guesdisme nous est apparu comme étant un étatisme absolu, comme une rupture décidée de cet équilibre instable du côté de l'Etat, comme une sorte de *napoléonisme ouvrier ;* l'anarchisme, comme la protestation, toute négative, paresseuse et abstraite, de l'individu contre cette exagération étatiste — de l'individu idyllique ou cynique, éternel rêveur d'un *état de nature*, âme faible ou violente, pour qui la civilisation ne peut signifier que contrainte, esclavage et oppression. Le syndicalisme révolutionnaire, lui, dépasse l'opposition abstraite de l'individu et de l'Etat : héritier du capitalisme, tout plein de son esprit conquérant, il a le mépris des forts pour toutes ces rêveries, utopies et idéologies abstraites où s'attarde l'âme enfantine ou débridée de l'anarchiste ; philosophie de producteurs, il voit dans l'Etat le parasite par excellence, l'improductif installé sur le producteur et vivant de sa substance, d'autant plus florissant qu'il l'épuise davantage ; expression nouvelle enfin de l'*idée sociale*, la société n'est plus pour lui une addition abstraite d'administrés dont la liberté, illimitée en théorie, est pratiquement réduite à zéro, ni une « fraternité débordante » d'individus, tout aussi abstraits, abandonnés à la fantaisie de leurs caprices dans quelque utopique abbaye de Thélème ; mais, complétant la définition qu'Aristote avait donnée de l'homme,

animal politique, il voit surtout en lui un *travailleur social* et fait de l'atelier le centre et l'âme de la Cité.

Que j'aie vu juste en faisant des guesdistes et des anarchistes nos ennemis particuliers — c'est ce que démontrent, au fur et à mesure du développement même du syndicalisme révolutionnaire, les attaques convergentes du *Socialisme* et des *Temps nouveaux*. Devant cette exaltation de l'homme en tant que producteur, l'électeur guesdiste, le citoyen de la social-démocratie guesdiste, se cabre ; et se cabre avec des sursauts non moins violents l'homme abstrait de l'anarchisme, le sauvage à la Rousseau ou le cynique à la Diderot, dernier rejeton du XVIII[e] siècle, *du grand siècle bourgeois*. Le syndicalisme révolutionnaire est la rupture radicale avec toute l'idéologie bourgeoise, dont le guesdisme et l'anarchisme, également férus de scientisme, n'ont été, en définitive, qu'une dernière forme projetée sur le terrain ouvrier : avec lui, la classe ouvrière se constitue enfin son idéologie propre ; son ambition n'étant pas de faire comme la bourgeoisie qui, remplaçant au pouvoir l'ancienne aristocratie, n'a su que la singer et son idéal n'étant pas d'inaugurer une nouvelle *culture de salon*, mais de fonder une *culture de producteurs*, son cri n'est pas : d'abord l'Etat, ou le plus d'Etat possible, mais, au contraire, le moins d'État possible ! Et de même que ce qui avait fait la force et la grandeur de l'ancienne noblesse avant sa domestication par la royauté, ce fut la guerre et les vertus guerrières, c'est dans le Travail, substitut de la guerre, et les vertus ouvrières, aussi hautes que les vertus guerrières, que la nouvelle élite sociale puisera sa force et sa grandeur ; et l'Etat trouvera enfin devant lui une puissance devant qui il croûlera, et cela, non par une chimérique restauration du passé, mais par une explosion superbe des énergies sociales nouvelles enfantées par la grande industrie moderne elle-même.

E. B.

INTRODUCTION

Il est de mode, surtout dans les partis politiques socialistes, d'identifier anarchistes et syndicalistes et de les renvoyer dos à dos, chargés d'un égal mépris. Les marxistes orthodoxes croient avoir tout dit, quand ils accusent le syndicalisme révolutionnaire de ressusciter Bakounine, et d'aucuns insinuent même, avec charité, que les syndicalistes ne sont, purement et simplement, que des anarchistes... honteux. Je déclare tout d'abord que, personnellement, le nom d'anarchiste ne me fait nullement peur ; et si j'entreprends de démontrer qu'entre le système des idées anarchistes et le système des idées syndicalistes, il y a, à mon avis, un véritable abîme, c'est uniquement pour éviter une confusion théorique très regrettable et susceptible d'amener — c'est à ce titre qu'elle serait regrettable : car que nous importerait une confusion purement théorique? l'action seule nous intéresse — des erreurs plus regrettables encore de tactique ouvrière.

Le congrès d'Amiens de 1906, d'ailleurs, a considérablement déblayé le terrain et éclairci la question. Qu'a-t-on vu, en effet, à ce congrès? On a vu, en somme, deux *politiques* se disputer le mouvement ouvrier, la politique guesdiste et la politique anarchiste ; et qu'a répondu le mouvement ouvrier à ces deux larrons qui prétendaient le confisquer chacun à leur profit? Il a répondu simplement, nettement, qu'il entendait rester *neutre*; qu'il ne voulait ni de la politique guesdiste ni de la politique anarchiste ; qu'il prétendait ne faire *aucune* politique, et rester sur son terrain propre. Le mouvement

ouvrier a ainsi affirmé hautement son indépendance et son entière autonomie ; il a signifié aux anarchistes comme aux guesdistes qu'il les considérait, les uns et les autres, par rapport à lui, comme des idéologues ayant chacun leur idéologie particulière ; et que, comme tels, il les rejetait au même titre, n'ayant, lui, à se subordonner à aucune idéologie, ni à faire les affaires d'aucune secte ni d'aucun parti. On ne saurait, par conséquent, trop mettre en relief l'importance historique du congrès d'Amiens ; c'est, en effet, à ce congrès, plus nettement encore qu'à celui de Bourges, que le mouvement ouvrier a pris figure entièrement originale en se séparant et des guesdistes et des anarchistes, c'est-à-dire en refusant de se mettre à la remorque ou d'un parti ou d'une secte idéologique. On pourrait dire qu'à Amiens, *la classe* ouvrière s'est clairement distinguée du Parti et de la Secte, que le mouvement ouvrier s'est dégagé de toute influence étrangère et a pris conscience de sa véritable nature.

Ni parti, ni secte, mais mouvement ouvrier de classe, voilà donc ce qu'est apparu le syndicalisme révolutionnaire au congrès d'Amiens. Pour bien étudier, par conséquent, le syndicalisme, il suffit de marquer en quoi il se distingue du guesdisme et de l'anarchisme. Le guesdisme nous paraît, en effet, avoir incarné à son plus haut degré, l'idée de Parti ; c'est lui qui, surtout, a considéré le mouvement ouvrier comme un mouvement politique au sens traditionnel du mot. Et, d'autre part, c'est l'anarchisme qui me semble avoir incarné par excellence l'idée de secte idéologique et qui voulut toujours faire des syndicats une sorte de clubs de métaphysique antiautoritaire. On connaît d'ailleurs l'opposition violente qu'il y eut toujours entre guesdistes et anar-

chistes ; ils éprouvent les uns pour les autres une véritable horreur ; le guesdiste, pour l'anarchiste, incarne l'idée même de l'Autorité, c'est le diable-Etat en personne ; et l'anarchiste, pour le guesdiste, c'est la bête noire, l'esprit de désordre et d'indiscipline, qui ruine toute organisation, compromet tout mouvement, substitue le chaos à l'ordre. Et comme, dans l'anarchisme, le guesdisme n'a jamais vu qu'une chose : à savoir la négation du parti et de sa discipline, et que nous, syndicalistes, nous ramenons à son exacte valeur la notion de parti, on comprend que pour les guesdistes, nous soyons de simples anarchistes. Nous allons donc, tout d'abord, opposer le syndicalisme au guesdisme et le voir, à ce titre, revêtir une apparence anarchiste ; puis, nous l'opposerons à l'anarchisme, et nous le verrons alors sous son vrai jour, c'est-à-dire aussi différent de l'un que de l'autre.

I

Guesdisme et Syndicalisme

Qu'est-ce que le guesdisme ? Par quoi est-il caractérisé essentiellement ? Je prends le guesdisme, je le répète, comme le type, classique désormais, d'un mouvement ouvrier conçu sur le modèle traditionnel d'un mouvement politique de parti. Pour étudier un phénomène, il faut toujours le prendre sous ses aspects les plus purs, les plus nets, les plus accusés. Et le guesdisme est bien la forme parfaite du socialisme politique.

Qu'est-ce donc que le guesdisme ? Je crois qu'on pourrait le caractériser essentiellement en disant qu'il fut une tentative pour réaliser le socialisme dans les cadres de l'Etat moderne, ou, si l'on veut encore, pour donner à l'Etat politique moderne un contenu ouvrier. L'Etat moderne, on le sait, s'est élevé sur les ruines du particularisme féodal ; il a été comme un coup de balai gigantesque déblayant le terrain social de toutes les broussailles féodales ; il a unifié et concentré la vie nationale ; il a été le couronnement de l'œuvre commencée par les rois de l'ancienne monarchie ; il est l'apogée *de l'État*, dégagé de toute entrave, débarrassé de tout pouvoir concurrent, et concentrant entre ses mains toute la vie nationale et collective. La forme démocratique ne doit pas, en effet, nous tromper : le pouvoir, en passant des mains du roi dans celles d'un Parlement, n'a rien perdu de sa force ni de sa concentration — au contraire ; on pourrait même dire qu'il est plus *un*, plus concentré, plus fort que jamais ; la démocratie se dit *une et indivisible* ; elle est plus jalouse de tout pouvoir concurrent ou rival que ne le fut jamais l'an-

cienne monarchie. Car, peu importe l'origine du pouvoir, héréditaire ou populaire ; et le *droit divin*, qu'il soit celui d'un seul ou de la multitude, reste toujours le droit divin ; on peut même dire qu'il est plus absolu, plus inflexible, quand il est le droit divin de la multitude. L'expérience de la démocratie contemporaine ne laisse, je pense, aucun doute à cet égard. Pendant tout le cours du XIXᵉ siècle, le pouvoir a été se concentrant de plus en plus ; la centralisation est allée croissant, les budgets d'État sans cesse grossissant ; et personne ne soutiendra que la Troisième République ait interrompu ce mouvement continu de concentration politique.

Mais, à cette concentration politique, il reste un dernier obstacle : la « féodalité » capitaliste. Les barons modernes de l'industrie ont succédé aux barons féodaux ; une féodalité nouvelle s'est reformée, et l'usine capitaliste a remplacé le *burg* féodal. Il faut un nouveau Richelieu pour démanteler et raser ces nouveaux châteaux-forts ; une nouvelle Révolution pour supprimer ces nouveaux privilégiés, pour déblayer le terrain social de ce nouveau particularisme et reconstituer l'unité nationale de nouveau menacée : c'est ce que le prolétariat moderne, en s'emparant de l'Etat, a pour mission historique d'accomplir ; il restait un domaine en dehors des prises de l'Etat, et sur ce domaine s'est élevée une nouvelle aristocratie : que l'État étende donc son pouvoir sur l'économie elle-même, qu'il nationalise la propriété, et la Révolution sera achevée, c'est-à-dire, la concentration politique portée à son apogée.

Or, telle est bien la fin que le guesdisme assignait à la Révolution socialiste, et la fameuse formule de la conquête des pouvoirs publics, formule essentiellement guesdiste, résume bien cette fin. Conquérir cet État

moderne fortement centralisé et unifié, et qui, après avoir servi à briser le particularisme féodal, brisera le particularisme capitaliste et portera à son maximum la concentration politique, — c'est incontestablement sur ce plan que le guesdisme a conçu la Révolution socialiste, et quand je dis qu'il fut une tentative pour réaliser le socialisme dans le cadre de l'Etat politique traditionnel, pour donner à l'État moderne *un contenu* ouvrier, je crois que cette formule rend bien l'essence du guesdisme. Qu'on examine d'ailleurs la vie intérieure et la tactique de l'ancien Parti Ouvrier Français, et l'on verra combien il avait conçu le mouvement socialiste sur un plan unitaire, dictatorial, j'oserai dire *napoléonien*, en tous points conforme à la fin qu'il assignait au socialisme. Forte constitution des cadres ; discipline de fer ; concentration et centralisation des pouvoirs ; un Etat-major tout puissant, suivi de troupes fanatiquement fidèles et aveuglément obéissantes : l'armée guesdiste devait marcher à la conquête de l'État comme un bloc compact, comme une masse une et indivisible, sans se laisser distraire de son but final par aucune sollicitation des événements contingents, tout entière tendue, corps et âme, vers ce point fixe — qu'une vision ardente faisait plus proche — du grand jour de la Révolution. Le militant guesdiste, fort de ses quelques formules, les yeux sur ses chefs, fanatique et têtu, plein d'un orgueil invincible, suprêmement dédaigneux pour le non-initié, ressemblait en tous points à ces vieux grognards de l'épopée napoléonienne, pour qui l'Empereur était une idole, l'Idole qui incarnait la Révolution, et qui marchaient au feu, impassibles, indiciblement fiers de mourir sous ses yeux.

Mais continuons notre analyse, et pour achever ce

portrait du guesdisme, rappelons son attitude vis-à-vis de deux points d'importance capitale : je veux dire le syndicat et la patrie. Nous allons voir qu'il est si vrai que le guesdisme est cette exaltation suprême de l'Etat moderne centralisé, auquel il voudrait simplement donner un contenu ouvrier, qu'il n'a jamais pu voir dans le syndicat autre chose qu'une sorte de retour au particularisme corporatif de l'Ancien Régime, et qu'il est resté, à l'instar des révolutionnaires de 1792, profondément patriote.

C'est un reproche courant, fait au syndicalisme révolutionnaire par les guesdistes, que celui de substituer *à l'unité* du mouvement politique, la *dispersion* et la *confusion* de l'agitation syndicale. Les guesdistes ont toujours considéré le syndicat comme un organe secondaire, accessoire, de valeur tout à fait médiocre ; ils lui concédaient tout au plus d'être pour le socialisme une sorte d'« école primaire » ; et qu'est-ce que cela au regard de l'éminente dignité et de la haute valeur du groupement politique ? Ils n'ont jamais, on le sait, montré beaucoup d'enthousiasme pour les grèves ; ces sursauts chaotiques, convulsifs, anarchiques, de la force ouvrière, leur ont toujours déplu ; selon l'expression même de Guesde (voir sa proposition de loi pour *organiser* le droit de grève), c'est là *de l'état de nature*, auquel il faut substituer au plus vite *l'état social*, en soumettant ces mouvements spasmodiques et déréglés des travailleurs à la loi des majorités qui, gouvernant la vie politique, doit aussi commander la vie économique. Et pourquoi ce dédain guesdiste pour le syndicat et les grèves ? Il n'y a pas à s'y tromper : ce dédain procède d'un amour extraordinaire pour l'unité, la centralisation et l'ordre ; (on sait comme le Parti ouvrier français aimait à s'ériger *en parti de l'ordre* contre

les anarchistes) ; et c'est bien l'esprit même de l'Etat moderne, tel qu'il a été créé par la Révolution française, après avoir été ébauché par l'ancienne monarchie, qui anime les guesdistes et qui leur rend odieux toute espèce de particularisme. Il y a un mot qui revient souvent dans la bouche de Guesde : c'est le mot *nation*; et l'on sent qu'il a gardé pour lui toute la valeur, toute la force, toute la signification qu'il avait pour nos pères de 1792. La Nation ! la nation une et indivisible, qui a brisé les privilèges féodaux et qui opposa à l'Europe féodale le bloc invincible de son unité révolutionnaire; la nation, à qui tous les citoyens, à la moindre réquisition, doivent le service et le don entier de leur personne. Je retrouve même, à la fin d'un discours prononcé par Guesde à la Chambre sur *la solution collectiviste*, une curieuse et suggestive comparaison faite par lui entre le *service militaire* et le *service industriel*. Guesde répond à ceux qui demandent comment on fera face, dans la société collectiviste, aux travaux particulièrement pénibles et répugnants ; il dit d'abord qu'on pourra faire jouer la loi de l'offre et de la demande ; puis, ajoute-t-il, en admettant que cela soit insuffisant, on pourra toujours recourir à *la réquisition* : les citoyens devront le service industriel comme ils doivent le service militaire. Et la comparaison lui semble toute naturelle ; cette réduction de la vie industrielle à un type militaire, cette conception de la vie économique calquée sur la vie militaire ne le choque en aucune façon. C'est que, je le répète, Guesde a l'âme d'un *patriote* de 92 ; le citoyen se doit tout entier à l'Etat ; il faut qu'il réponde à toute réquisition, qu'elle soit de nature politique, militaire ou industrielle, ce qui est tout un d'ailleurs ; il y a une concentration extraordinaire de

la vie de l'Etat, de la vie collective et publique; elle englobe tout, de droit et de fait; rien n'échappe à son étreinte; on lui appartient corps et âme, et toute tentative de rebellion est considérée comme un attentat à la majesté de l'Etat — par une transposition curieuse de l'ancien loyalisme, qui, de la personne du roi, est passé maintenant à la Nation, à l'Etat.

Faut-il s'étonner, après cela, si Guesde, en présence de la récente campagne antipatriotique des syndicalistes, a pris une attitude nettement hostile et agressive? Guesde fut toujours un patriote; et l'on pourrait dire qu'il y avait du nationalisme dans l'ancien Parti ouvrier français; qu'on m'entende bien : un nationalisme révolutionnaire, à la mode, je le répète, de 1792, mais un nationalisme. Et cela est parfaitement logique et naturel. L'armée, la patrie, l'Etat — au fond, ce sont là termes exactement synonymes. Et si, comme nous le soutenons et pensons l'avoir établi, le guesdisme est bien l'Etat moderne... socialisé, il ne faut pas s'attendre à trouver en lui ni de l'antimilitarisme, ni de l'antipatriotisme. Et, de fait, je ne sache pas que le Parti ouvrier français ait jamais fait une bien vive propagande à cet égard; même il eut toujours sur ce sujet une réserve que je me garderai de qualifier de prudente, puisqu'elle me paraît tout à fait conforme aux principes essentiels du guesdisme. L'antimilitarisme, l'antipatriotisme et l'antiétatisme sont trois aspects différents du même état d'âme social; ils traduisent, sous trois noms différents, la même révolte contre cet Etat moderne, dont le guesdisme est précisément à ce point féru qu'il veut en étendre l'empire jusque sur la vie industrielle; et si l'on peut dire que le guesdisme a conçu la vie socialiste sur le type militaire, national et étatique, et sur l'image de la caserne, de la nation et de l'Etat, on

voit tout de suite comme il s'oppose au syndicalisme révolutionnaire qui, par son antimilitarisme, son antipatriotisme et son antiétatisme décidés, a pris position, précisément, contre l'armée, la patrie et l'Etat.

Il nous sera facile maintenant, en effet, de comprendre le syndicalisme révolutionnaire : nous n'aurons pour ainsi dire qu'à prendre le contre-pied exact du guesdisme. La lutte, on le sait, fut toujours très vive et très âpre entre les syndicats et les guesdistes; ceux-ci ont perpétuellement tenté de confisquer le mouvement syndical à leur profit : ils voulaient bien des syndicats, mais des syndicats guesdistes, inféodés au Parti, leur servant uniquement de base matérielle de recrutement. Les syndicats, toujours, se sont cabrés contre cette prétention des guesdistes; jamais ils n'ont voulu se laisser diriger ni domestiquer par eux : et les guesdistes, furieux, de les traiter d'anarchistes ! Il suffit de lire, par exemple, le livre de Pelloutier : *Histoire des Bourses de Travail*, pour voir à quel point était grande cette animosité des syndicats contre Guesde et son Parti, considérés comme ennemis éminents et particuliers. Le congrès d'Amiens a été le dernier écho de cette longue rivalité, et l'on peut juger du progrès accompli par le syndicalisme révolutionnaire à la seule défaite des guesdistes — défaite qui, à ce congrès, fut aussi complète que possible.

Cet antagonisme entre le guesdisme et les syndicats est bien significatif. Il l'est d'autant plus qu'on peut dire de Guesde et de Pelloutier — je prends des noms particulièrement symboliques pour évoquer des états d'âme collectifs — qu'ils ont eu l'un et l'autre, d'une manière très aiguë et très profonde, la notion

de classe, de la classe ouvrière. On ne peut nier, en effet, que l'ancien Parti ouvrier français n'ait été un véritable *Parti ouvrier ;* son champ d'action privilégié a toujours été le Nord, et le Nord, incontestablement, est la région la plus industrialisée, partant la plus ouvrière de France. Le cas de Guesde est vraiment curieux. Il a eu, très vive, la notion de classe, son intuition du socialisme a été très profonde ; mais il lui est arrivé ce qui est arrivé à beaucoup de novateurs dans n'importe quel ordre de l'activité humaine : cette intuition une fois trouvée, il n'a pas su la développer, ou plutôt, la plaçant aussitôt dans un cadre qui lui était contradictoire et où elle devait nécessairement s'émousser et se perdre, *dans un cadre ancien*, son socialisme, ouvrier originellement, a fini par se noyer dans la démocratie la plus bourgeoise. Le guesdisme fut l'effort le plus paradoxal qu'on puisse imaginer, la tentative de transporter l'intuition socialiste dans un cadre bourgeois, le cadre politique et parlementaire ; l'essai insensé de transposer *la classe* ouvrière en *Parti* ouvrier et, pour reprendre ma première formule, de donner à l'Etat politique moderne un contenu ouvrier. Que cette tentative dût avorter, et avorter misérablement, il n'est pas étonnant : c'est l'histoire éternelle du nouveau vin mis dans de vieilles outres. En sorte que le guesdisme est la démonstration par le fait, et la démonstration la plus éclatante, la plus pertinente qui soit, de l'impossibilité pour le socialisme de se réaliser sur le terrain démocratique et du danger pour la classe ouvrière de devenir un parti — la démocratie étant chose d'essence bourgeoise et les Partis, quels qu'ils soient, étant les organes naturels de la démocratie bourgeoise. Entre le socialisme et la démocratie, il y a un antagonisme essentiel, qui est

l'antagonisme de l'économique et du politique, ou, si l'on aime mieux, de la Production et de l'Etat, organe parasitaire par excellence et quintessence de l'exploitation bourgeoise.

Les syndicats eurent toujours de cette vérité l'instinct le plus sûr et le plus aigu. Et c'est précisément parce que le guesdisme, étant ouvrier et ayant la notion de classe, constituait la plus grave des déviations par son erreur fondamentale de tactique, qu'il y eut toujours entre lui et eux la plus acharnée des oppositions. Le syndicalisme et le guesdisme étaient comme deux frères ennemis; et il n'y a rien de plus âpre que les rivalités entre frères. En effet, l'idée essentielle du syndicalisme est qu'il est impossible de se servir de l'Etat dans un sens ouvrier; l'Etat est chose bourgeoise par essence et destination; et, par conséquent, le triomphe de la classe ouvrière ne peut se réaliser que par la destruction de l'Etat, sa décomposition ou résorption au sein des organismes ouvriers. Le guesdisme, lui, se contente, de conquérir l'Etat, de substituer au personnel gouvernemental bourgeois un personnel soi-disant ouvrier; il y a là un simple déplacement de force politique, une invasion de nature purement spatiale, mécanique, qui déloge un possesseur par un autre possesseur, comme un clou chasse l'autre; tous les organismes politiques, au moyen desquels fonctionne la démocratie bourgeoise, conseils municipaux, conseils généraux, Parlement — tous ces démembrements de la force politique bourgeoise — on se contente de s'y introduire, d'essayer d'y devenir la majorité, pour les utiliser au profit de la classe ouvrière; et le seul organisme vraiment ouvrier, le syndicat, le seul qui représente le pouvoir producteur en face de tous les non-producteurs, la société économique en face de la

société politique, c'est-à-dire de la société parasitaire, le guesdisme voudrait le leur subordonner ! C'est au contraire cet organisme que le syndicalisme veut exalter aux dépens de tous les organismes de nature politique qui l'enveloppent et l'exploitent; c'est en lui qu'il prétend résorber et la commune et l'Etat, pour faire surgir en pleine clarté la société économique, enfin débarrassée de sa carapace politique. L'Atelier, — le groupement libre et égalitaire des ouvriers possesseurs de leurs instruments de travail et maîtres de leur force collective qui jusqu'ici s'est aliénée entre les mains du Capital et de l'Etat — tel est, pour le syndicalisme, le centre et l'âme d'une société socialiste, où les forces productives, dégagées de toute entrave, sont exaltées à leur plus haute puissance. Et nous allons voir toutes les idées du syndicalisme révolutionnaire s'agréger autour du syndicat et de la vie syndicale, considérés dans leur opposition avec le Capital et cet Etat, dont le guesdisme voulait faire l'instrument de la libération ouvrière.

Mais posons nettement le point de départ. Nous avons dit que le guesdisme et le syndicalisme étaient deux frères... ennemis. Montrons donc que, partis d'une égale intuition socialiste et d'une aspiration égale au même idéal d'unité ouvrière, ils divergent aussitôt, par la direction qu'ils donnent à leur effort et le plan sur lequel ils se placent pour agir, jusqu'à s'éloigner l'un de l'autre d'une distance infinie. Quel est le but initial, en effet, de part et d'autre ? C'est de créer *l'unanimité ouvrière*. Pour se soustraire à son esclavage, le prolétariat doit, comme dit Marx, ne plus former « qu'une tête et qu'un cœur » ; et, pour cela, il faut faire le rassemblement de toutes les forces ouvrières, battre le rappel de toutes les énergies prolétariennes, constituer les travailleurs à l'état

de force distincte de la bourgeoisie et qui opposera à l'émiettement, où celle-ci est condamnée de par le jeu même de la concurrence capitaliste, le bloc de sa formidable et invincible cohésion. C'est bien là le point de départ commun du guesdisme et du syndicalisme : au début, Sorel l'a justement fait remarquer, les guesdistes employaient surtout le mot de *Force*, ils voulaient constituer la classe ouvrière à l'état de force distincte de la bourgeoisie. Et il y a la même conception d'une sorte de fatalisme social rendant impossible pour le prolétariat toute émancipation véritable dans les cadres de la société capitaliste et nécessitant, par conséquent, une éversion totale de l'ordre de choses existant, *une catastrophe*. Guesde, on le sait, a surtout exprimé cette notion du fatalisme social par sa loi d'airain des salaires ; et il est à remarquer que Pelloutier, par exemple, est loin de rejeter cette loi, qui, sans être rigoureusement exacte au point de vue scientifique, possède, au point de vue de l'éducation révolutionnaire des masses, une vertu particulièrement efficace, la vertu d'un *mythe social* illustrant d'une manière très claire la théorie de la révolution sociale et de la lutte des classes. Il est indispensable, en effet, de maintenir très fortement cette notion du fatalisme social, si l'on veut que le prolétariat moderne reste fidèle à sa mission : dès que l'idée contraire prévaut, l'idée d'une élasticité très grande du régime capitaliste, la notion de la mission pâlit aussitôt ; elle s'évanouit dans une sorte de *libre-arbitre* prolétarien ; Bernstein accusait le marxisme d'être *un calvinisme sans Dieu ;* mais enlevez le fatalisme, présentez aux ouvriers le capitalisme comme un système très souple et très élastique, et le socialisme tombe dans *un jésuitisme sans principes*. Le réformisme — qu'il se place sur le terrain politique ou sur

le terrain économique — n'est pas autre chose ; et l'on sait qu'il a toujours mis en avant, pour justifier sa tactique, l'idée de la souplesse du capitalisme. Mais on sait aussi que si le guesdisme s'oppose au jaurèsisme précisément par cette notion du fatalisme social, c'est la même opposition que l'on retrouve entre syndicalisme révolutionnaire et syndicalisme réformiste.

Donc, point de départ commun et même conception du fatalisme social ; cependant, tout de suite la divergence éclate. Cette loi d'airain des salaires, Guesde, en effet, l'utilise pour démontrer la vanité de l'action syndicale et la seule efficacité de l'action électorale ; le voici qui exalte la vertu révolutionnaire du bulletin de vote et qui bat le rappel des voix ouvrières autour des urnes ; l'urne, tel va être pour lui le point de rassemblement des masses prolétariennes, et c'est autour d'elle qu'il prétend former l'unité ouvrière et constituer la classe productrice à l'état de force politique distincte. Donc, tout de suite, Guesde se place sur le terrain démocratique ; il fait du suffrage universel, à l'instar de Lassalle, *le principe* du quatrième Etat, et, vingt ans durant, il va répéter, inlassablement, ce refrain : « Ouvriers, vous êtes le nombre ; vous n'avez qu'à vouloir ; déposez tous un bulletin au nom d'un socialiste, et vous voilà maîtres du Pouvoir ; la Révolution est faite ! Rien que ce petit acte, ce petit dérangement : et vous voilà émancipés, maîtres de l'Etat et partant des ateliers, de toute la production ! » Tel est le socialisme, qu'on pourrait appeler *le socialisme de l'économie de l'effort*, *le socialisme du moindre effort*, que Guesde, sans une variante, rabâche — c'est le mot — depuis vingt ans. De la notion du fatalisme social, Guesde n'a tiré qu'une sorte *de quiétisme socialiste* : effort

ouvrier minimum ; action par délégation ; révolution automatique et paresseuse par l'intermédiaire des pouvoirs publics. C'est la théorie de ce qu'on pourrait appeler *l'action ouvrière hétéronome.*

Tout autres sont les conclusions que le syndicalisme révolutionnaire tire de la notion du fatalisme social. Lui aussi, il dit aux ouvriers : vous n'avez qu'à vouloir ; et, dans le mouvement des huit heures, cet appel à la volonté ouvrière était inlassablement répété par toutes les brochures et tous les orateurs syndicalistes. Mais tandis que Guesde, à cette volonté ouvrière, ne propose qu'une action mécanique, simple, facile, intermittente, à peine une action — un geste, — les syndicalistes l'exhortent à l'action la plus difficile, la plus rude, la plus continue ; ce n'est plus à un *minimum* mais à *un maximum* d'action que le syndicalisme convie les travailleurs ; le syndicalisme est l'exaltation de la liberté ouvrière, de l'autonomie ouvrière et il oppose à *l'action indirecte* du guesdisme, *l'action directe.*

Mais comment le syndicalisme révolutionnaire arrive-t-il à tirer de la notion du fatalisme social une théorie de la liberté ouvrière ? C'est qu'il a de ce fatalisme social une conception beaucoup plus profonde et plus intérieure que le guesdisme. On est habitué à opposer comme deux choses inconciliables la nécessité et la liberté ; la vérité, c'est que la liberté plonge dans la nécessité des racines très lointaines et que c'est de la nécessité que sort la liberté ; autrement dit, c'est en poussant à fond la logique d'un système, c'est en restant fidèle jusqu'au bout à l'esprit d'un régime déterminé et en obéissant à ses lois qu'on arrive à vaincre ce système et à surmonter ce régime ; le marxisme a exprimé cette idée d'une manière populaire en disant du capitalisme qu'il engendrait lui-



même son fossoyeur. Le prolétariat est, en effet, le fils authentique du capitalisme, son héritier présomptif; et, en cette qualité, il a un intérêt majeur à ce que l'héritage qu'il est appelé à recueillir soit aussi considérable que possible. Il n'ira donc pas compromettre la gestion de son père; il le laissera, au contraire, gérer en toute liberté et selon ses principes; et s'il exige à sa collaboration un salaire toujours plus élevé, c'est qu'il ne veut pas le laisser s'encroûter dans la routine: il faut qu'il aille toujours de l'avant. Il ne prétend nullement devenir son associé, participer aux bénéfices, ni posséder la moindre *quote-part* dans l'entreprise; il entend au contraire rester libre de toute attache; il a d'autres idées; quand il sera maître de l'héritage, il organisera la production sur un autre plan; mais en attendant, il respecte la création paternelle; il la laisse se développer dans toute son originale liberté; elle apporte au monde un principe nouveau, et il entend en recueillir tout le fruit; il sait bien que la réalisation du socialisme est subordonnée au développement maximum des forces productives.

Nous voyons donc, de la *fatalité capitaliste*, sortir la *liberté ouvrière*, et c'est en quelque sorte par le respect même de l'indépendance de chaque système et par le développement interne des lois qui leur sont propres; il y a séparation absolue de principes; tout est mis en plein relief; la société productrice, avec ses deux pôles actuels, garde son entière autonomie. Le capitalisme et le syndicalisme sont ces deux pôles; et, entre eux, rien ne vient s'interposer; il y a opposition directe, lutte directe, action directe.

Il n'en est pas de même dans le système guesdiste: entre le capitalisme et les ouvriers, intervient ici un corps étranger, à savoir l'Etat, la société politique;

et c'est l'Etat qui est chargé d'absorber le premier au profit des seconds : la société productrice est enveloppée par une puissance plus grande qu'elle, la société politique; *le producteur* doit être racheté *par l'électeur ;* l'Etat est le rédempteur, qui, mettant à la raison le capitalisme, émancipe l'ouvrier; il y a disparition des deux groupes antagonistes dans l'impersonnalité de l'Etat, supérieur à l'un et à l'autre. Il y a donc quelque chose de supérieur au fatalisme social : c'est la liberté souveraine de l'Etat, qui, entre les mains des capitalistes, écrase les ouvriers, et, entre les mains des ouvriers, brisera le capitalisme; c'est lui qui décide en dernier ressort; et selon qu'il se porte d'un côté ou de l'autre, la victoire est aux uns ou aux autres. Le fatalisme social ici n'est *qu'extérieur ;* il n'a pas son autonomie; il est subordonné à la liberté de la société politique, à la souveraineté de l'Etat. Et les groupes sociaux en lutte n'ont pas de pouvoir propre : capitalistes et ouvriers n'ont de puissance que celle que l'Etat leur communique; ce sont des êtres passifs, mineurs, que l'Etat protège ou oppresse, asservit ou émancipe.

Dans le système guesdiste, l'Etat est donc toujours conçu comme le tuteur nécessaire de la société civile; le syndicalisme, lui, rejette cette tutelle : il ne veut pas plus garder la tutelle de l'Etat dans la société qu'il ne veut garder la tutelle capitaliste dans l'atelier, et de même qu'il entend débarrasser l'atelier de la tutelle patronale, il entend débarrasser du même coup la société de la tutelle de l'Etat. Mais c'est précisément cette idée d'accorder à la société civile ou productrice une entière autonomie qui dépasse l'entendement d'un guesdiste : c'est à ses yeux le comble de l'anarchie! Comment, il n'y aura plus de pouvoir régulateur qui, dans le chaos des intérêts particula-

ristes, fera descendre l'harmonie et l'ordre ! Mais alors, l'anarchie syndicaliste n'est qu'une simple transposition, une simple continuation de l'anarchie capitaliste ! Tout cela n'a rien de commun avec le socialisme, qui, précisément, veut mettre fin à l'anarchie capitaliste et ne saurait consister à lui substituer une sorte de parodie, l'anarchie ouvrière !

Ici, nous découvrons, mises à nu, les racines mêmes des jugements guesdistes sur le syndicalisme. Au fond, le guesdiste — et je répète que je prends le guesdiste comme le type parfait du socialiste politique — est un homme d'ancien régime. Et ses jugements sur le capitalisme comme sur le syndicalisme — ces jugements ont la même origine — partent de conceptions sociales apparentées de très près à celles de l'ancien régime. Il suffit de remplacer le mot *roi* par le mot *Etat*, l'épithète *royale* par celle de *démocratique ou nationale*, et le communisme monarchique devient le communisme dit prolétarien : tout est *chose d'Etat*, manufacture d'Etat, production d'Etat, comme tout était *manufacture royale*, corporation par privilège royal, et n'existait que par permission royale. Par rapport à cet *ordre royal*, le capitalisme, évidemment, ne fut qu'anarchie ; il prétendit se passer de règlements, créer à sa fantaisie, s'abandonner en toute liberté au libre génie de sa nature. Prétention intolérable ! De même aujourd'hui, le syndicalisme entend ne se soumettre à aucune autorité extérieure, il ne veut d'aucune réglementation, d'aucun arbitrage ; il repousse toute codification, et prétend, lui aussi, s'abandonner au libre génie de sa nature, faire grève quand il lui plaît, ne jamais se lier par des contrats collectifs et garder toute sa liberté d'attaque. Anarchie ! gaspillage de temps, d'efforts et d'argent ! état de nature ! Ainsi juge le

guesdiste, et il veut qu'une loi bien sage et bien démocratique fasse descendre dans ce chaos et ce désordre la raison d'Etat !

Marx disait : « L'ancien régime est le défaut caché de l'Etat moderne » On sait, en effet, qu'au sein de la société bourgeoise il y eut toujours entre le capitalisme industriel et la bureaucratie, une lutte sourde ou violente. La bureaucratie est une création de l'ancienne monarchie ; elle fut entre ses mains une sorte *d'armée civile* qui consolidait juridiquement et administrativement les conquêtes de l'armée : la nation fut ainsi peu à peu *conquise* tout entière par l'absolutisme royal sur le particularisme féodal. Mais avec la Révolution, cette bureaucratie, ce legs de l'Ancien Régime, loin de disparaître, prit au contraire un accroissement énorme, Napoléon lui donna sa forme parfaite et définitive, et aujourd'hui, le parlementarisme, institué pour la limiter et la combattre, ne parvient qu'à la corrompre. Elle est toujours aussi puissante, mais elle met sa puissance au service de la démogagie parlementaire : les partis ne se disputent le pouvoir que pour prendre la direction de cette machinerie gigantesque. Et ce que le Parti socialiste appelle la conquête des pouvoirs publics — c'est la conquête de cette bureaucratie, dont il étendrait encore le règne au domaine de la production tout entière.

D'un côté, marché libre, où toutes les activités économiques sont lâchées en toute indépendance et abandonnées à leur libre génie, et de l'autre, centralisation administrative, énorme bureaucratie, étatisme formidable : tels sont les deux pôles entre lesquels oscille la société bourgeoise. Et cette société est impuissante à se porter tout entière vers l'un ou l'autre : elle est condamnée à osciller

entre eux perpétuellement. Le capitalisme voudrait bien, *à la limite*, se débarrasser de tout cet appareil gouvernemental; *les manchestériens*, par exemple, ces théoriciens les plus conséquents du mouvement capitaliste — ont toujours lutté contre l'étatisme ; on connaît aussi leur antimilitarisme, et l'on pourrait les appeler des anarchistes bourgeois. Selon le manchestérianisme, il ne devrait plus rester debout que la société civile laissée complètement à elle-même ; l'Etat devrait disparaître : la société est conçue sur le type d'un marché libre, où tous les individus ne sont plus que des atomes libre-échangistes. Mais — on le sait aussi — à l'heure actuelle, le manchestérianisme n'est plus qu'un souvenir théorique; tout le capitalisme contemporain est entraîné dans une voie impérialiste et protectionniste ; et là même où la société civile est en plein essor, regorgeant d'activité et de richesses, comme aux États-Unis, on la voit impuissante à se débarrasser de l'Etat et, comme dit Engels, des deux *cartells* de politiciens qui l'exploitent et la grugent dans des proportions colossales : c'est que le capitalisme américain utilise lui-même cette corruption politique, et l'on sait bien que si *les trusts* ont pris tout leur développement, c'est grâce à une législation favorable.

L'*étatisme* bourgeois est le complément nécessaire de l'*anarchisme* bourgeois. Il se développe plus ou moins, il est plus ou moins oppresseur, mais la bourgeoisie ne saurait l'éliminer complètement. Ce que l'on peut dire, c'est que son exagération mesure toujours la décadence bourgeoise. Il y a un double mouvement : ou la bourgeoisie se sent assez forte, assez audacieuse pour se passer, ou presque, de l'État ; il n'a plus qu'un rôle de police; il monte la garde

autour des « droits de l'homme et du citoyen » qui sont « la liberté, la sûreté, la propriété » ; il encadre la société civile, la société marchande, d'une sorte de rempart protecteur ; mais là se borne son rôle, il n'a aucune action créatrice ; tout est laissé à l'initiative individuelle, au libre génie inventif des particuliers. La théorie manchestérienne est alors l'expression théorique la plus adéquate de cet essor capitaliste. A la limite, on aurait une sorte d'anarchisme absolu, la société civile éliminant complètement l'Etat.

Mais la bourgeoisie peut tomber dans une espèce de langueur ; elle peut, par lassitude, impuissance ou peur, se rejeter tout entière dans les bras de l'Etat ; aimant mieux *jouir* que *produire*, *consommer* que *créer*, son activité industrielle et commerciale se ralentit ; il lui faut la protection de l'Etat ; il lui faut des primes, des privilèges de toutes sortes, des faveurs ; alors l'étatisme se développe ; il y a une sorte d'abdication bourgeoise, qui peut aller jusqu'au socialisme d'Etat, c'est-à-dire jusqu'à la remise entre les mains de la bureaucratie de la production tout entière. Le socialisme politique, les partis socialistes, ne représentent, au fond, que cette décadence bourgeoise. Le socialisme politique, en effet, n'est préoccupé que de la répartition ; et la bourgeoisie parasitaire, en maintenant politiquement sa domination, c'est-à-dire en restant au pouvoir, pourrait, dans un système de production étatiste, se tailler encore de larges avantages ; elle aurait la peine en moins : aux tracas de la concurrence, une bourgeoisie abâtardie ne manquerait pas de préférer une grasse paix administrative.

Mais ce double mouvement, je le répète, est un double mouvement *à la limite ;* et il va de soi que le passage à la limite ne s'effectue jamais. Si la société

politique voulait sérieusement violenter la société civile et prétendait la résorber en elle complètement, il y aurait aussitôt réaction de la société civile ; c'est ce qui s'est passé, par exemple, dans la Révolution française, où, comme dit Marx, l'Etat, dans son exaltation, ayant voulu englober dans le cercle de sa vie jusqu'à la société civile elle-même, une réaction se produisit qui fit rentrer l'Etat dans ses bornes. Et la société civile ne saurait non plus passer à la limite et rejeter entièrement le joug de l'Etat. Car, c'est grâce à l'Etat qu'historiquement la bourgeoisie a grandi, et l'on peut dire que son existence est liée à celle de l'Etat. On peut même dire davantage : plus le capitalisme se développe, et plus l'Etat devient une *chose bourgeoise*, plus *la soudure* entre la bourgeoisie et l'Etat est forte ; l'Etat n'est plus, pour ainsi dire, que le prolongement de l'atelier capitaliste. En effet, à mesure que le capitalisme se développe, il y a une double exaltation des antagonismes sociaux à l'intérieur de chaque nation entre les capitalistes et les ouvriers et des antagonismes nationaux entre les divers Etats capitalistes ; et, dans cette double exaltation, l'Etat révèle de plus en plus sa nature bourgeoise, et cela, quelle que soit la forme politique qu'il revête ; on pourrait même affirmer que plus cette forme est démocratique et plus l'identification de l'Etat avec la bourgeoisie est parfaite. L'expérience française de ces dernières années le démontre si amplement, que, désormais, pour la classe ouvrière consciente, il n'y a plus d'illusion possible : l'Etat, à ses yeux, est devenu si bourgeois que l'armée et la patrie elles-mêmes ne sont plus que *choses bourgeoises*. L'armée n'est plus désormais pour les ouvriers que l'incarnation, la forme visible et concrète, de l'Etat bourgeois et la patrie n'en est plus que la forme abstraite et idéolo-

logique. Et la négation de l'armée et de la patrie par le syndicalisme révolutionnaire marque la rupture définitive, de la classe ouvrière et de l'Etat; l'idée guesdiste de la conquête de l'Etat dans le but de briser le capitalisme est apparue comme une illusion formidable ; et la question n'est plus maintenant de se servir de l'Etat contre le patronat, elle est de briser tout ensemble et du même coup patronat et Etat, l'Etat n'étant plus qu'un prolongement du patronat, et un patron lui-même plus tyrannique que les patrons privés, puisqu'il va jusqu'à refuser le droit de grève à ses employés et qu'il fait de ses services publics un véritable servage public, où l'homme n'est plus qu'un esclave.

Entre la classe capitaliste et la classe ouvrière, il n'y a donc plus d'intermédiaire : la lutte est un corps-à-corps, une *action directe*, disent les syndicalistes. Et ce corps-à-corps est un corps-à-corps entre le patronat et l'Etat d'un côté, et de l'autre la classe ouvrière, groupée dans ses syndicats. Et cette action directe est partielle ou générale ; c'est la grève partielle et c'est la grève générale, celle-ci n'étant qu'une généralisation de celle-là, tout comme l'Etat n'est que le patronat agrandi, concentré, porté à sa plus haute puissance. On peut, en effet, considérer la bourgeoisie à l'état dispersé, dans la multitude des ateliers capitalistes, ou à l'état concentré, dans la force politique centrale; mais c'est toujours la même classe, dispersée ici, concentrée là, ici éparpillée sur une ligne infinie, là, comme ramassée sur elle-même et présentant à l'ennemi un seul front. Les grèves partielles attaquent le patronat, pied à pied, atelier par atelier, c'est un corps-à-corps par détachements, en ligne brisée; la grève générale attaque l'Etat, c'est le corps-à-corps final, la grande

bataille où classe ouvrière et classe bourgeoise opposant toutes leurs forces et faisant la concentration de toutes leurs troupes, décident de leur sort ; c'est le combat, comme dit Marx, à la vie et à la mort, l'épreuve décisive d'où le « jugement de Dieu », dirait-on au moyen-âge, de l' « Esprit du monde », dirait Hegel, sortira, — prononçant la chute commune du capital et de l'Etat, ou leur victoire commune sur la classe ouvrière maintenue sous le joug.

Les guesdistes ont coutume de présenter une telle action comme une action chaotique, confuse, particulariste ; et nous sommes à même maintenant de comprendre tout le sens de ce jugement guesdiste. Concevant l'action ouvrière comme une action de Parti, et le Parti devant conquérir l'Etat, l'unité d'action sera *une unité d'Etat*, c'est-à-dire une unité mécanique, administrative, ou, si l'on veut encore, une unité abstraite, venant d'en haut, résidant toute dans l'unité de direction d'un commandement omnipotent et omniscient, suivi par des troupes aveuglément obéissantes. Le soldat n'a pas à savoir, à penser, à se rendre compte par lui-même ; il suffit qu'il obéisse à ses chefs, en qui réside le plan, la pensée, l'esprit. Le Parti est ainsi conçu sur le modèle de l'Etat lui-même, et j'ajouterai de l'atelier capitaliste — mais n'est-ce pas la même chose ? — où le patron dirige, sans que les ouvriers n'aient autre chose à faire qu'à obéir scrupuleusement. Le syndicalisme révolutionnaire conçoit les choses tout autrement et sur un tout autre plan. Voulant précisément que cette division autocratique et hiérarchique du travail, installée par le capital dans l'atelier, fasse place à une association égalitaire de travailleurs libres et non *hiérarchisés*, il conçoit tout sur le modèle de cet atelier sans maitres. Et l'unité d'action qu'il requiert

mais pas sans direction ! [illegible]

n'est pas une unité s'imposant de haut et du dehors, résidant toute dans l'unité du commandement, mais une unité de composition, une unité interne, spirituelle, une unité où des libertés vivantes et agissantes peuvent s'équilibrer sans se limiter, se composer sans se comprimer les unes les autres. L'action directe, nous l'avons dit, est l'exaltation de l'autonomie de toutes les forces ouvrières ; le syndicalisme fait appel à l'énergie, à l'initiative, à l'audace de chaque travailleur ; dans chaque syndicat, chaque ouvrier reste une force libre, à qui l'on demande le maximum d'initiative, et, dans la *Confédération,* chaque syndicat reste une unité libre, maîtresse de son plan d'attaque et de défense, n'attendant aucun mot d'ordre venu du centre, laissée entièrement à son libre arbitre, décidant souverainement de son action. L'armée ouvrière n'est plus ainsi une masse mécanique, composée d'automates marchant au doigt et à l'œil; c'est une armée de libres tirailleurs, tous animés d'un invincible esprit de lutte, et dont la libre impétuosité n'est jamais alourdie, ralentie ou amortie par un commandement lointain, émanant de bureaux engourdis ou incompétents; ce n'est plus, en un mot, un corps mort, traîné par un état-major impuissant; c'est un corps vivant, vibrant, alerte, dont toutes les parties sont actives, l'œil au guet, prêtes à l'attaque, emportées par un élan irrésistible.

Que l'on compare donc le vieux socialisme politique international avec le jeune syndicalisme révolutionnaire ! Là, tout élan est brisé, les troupes sont lasses, molles, découragées, il n'y a plus d'enthousiasme, plus de foi, et l'État-major est plus désemparé que les troupes elles-mêmes ; ce n'est plus qu'une lourde machinerie bureaucratique, qui continue à fonctionner par vitesse acquise, comme ces vieux

organismes administratifs qui végètent à travers les siècles. Ici, c'est l'élan, l'audace, la vie ; on sent un peuple, une âme, quelque chose de collectif, de véritablement *un* ; l'unité est réalisée dans la liberté, et la classe ouvrière ne forme plus qu' « une tête et qu'un cœur », sans qu'il y ait nulle part de pouvoir central, de commandement : c'est la fin des Etats-majors ; la masse est perpétuellement maintenue à l'état électrique ; elle est vraiment autonome : plus de hiérarchie, par conséquent, plus de politique et plus d'Etat ! On ne se trouve plus en présence d'*un Parti*, sorte de petit Etat, où une soi-disant élite confisque la liberté des masses et emboîte leur activité dans des cadres tout faits, dogmes ou programmes, mais en présence d'*une classe*, d'une personnalité complexe, d'une collectivité spirituelle, pleinement autonome, se donnant à elle-même sa loi, sans aliéner sa puissance entre les mains d'aucun chef, d'aucun état-major, d'aucune faction, en un mot d'*aucun Etat*.

Nous avons présenté le guesdisme comme l'*exaltation suprême de l'Etat moderne ;* le syndicalisme révolutionnaire nous apparaît comme la négation de cet Etat moderne et comme sa destruction même. On ne peut donc imaginer d'opposition plus saisissante. Mais, après tout ce que nous avons dit, personne ne trouvera étonnant que le syndicalisme apparaisse aux guesdistes et aux socialistes politiques en général comme de l'anarchisme. Les anarchistes ont toujours nié, eux aussi, l'Etat, et ces *succédanés* de l'Etat que sont les Partis ; il nous reste à voir si cette négation de l'Etat par les anarchistes a la même valeur et s'inspire des mêmes considérants que la négation de l'Etat par le syndicalisme. C'est ce que nous allons rechercher dans la seconde partie de cette étude.

II

Anarchisme et Syndicalisme

Le socialisme, je veux dire le syndicalisme révolutionnaire, est une *philosophie de producteurs*. Il conçoit la société sur le plan d'un atelier sans maîtres, hautement progressif; et tout ce qui n'est pas fonction de cet atelier doit, à ses yeux, disparaître : donc, en première ligne, l'Etat, qui représente par excellence la société non-productrice, la société parasitaire. On peut dire que, pour lui, ce qui prime tout, c'est l'*impératif catégorique de la production :* une production se perfectionnant de plus en plus, tel est le but à atteindre et le postulat fondamental de sa philosophie de la vie. On reconnaît là l'esprit même du capitalisme, et le syndicalisme est, en effet, l'enfant légitime du capitalisme : c'est de lui qu'il héritera cet atelier progressif et cet amour d'une productivité toujours plus haute et plus parfaite. On connaît la magnifique apologie du capitalisme faite par Marx dans le *Manifeste des communistes ;* et l'on a souvent fait remarquer combien étaient d'accord manchestériens et marxistes sur les directions économiques essentielles : on peut dire, en effet, que ces deux écoles ont professé la même horreur pour le protectionnisme, l'étatisme et tout ce qui pouvait constituer un obstacle à cette haute productivité, leur idéal commun. Or, si le marxisme est la théorie la plus adéquate à un mouvement ouvrier vraiment révolutionnaire, c'est-à-dire représentant la forme économique la plus avancée et le rythme le plus accéléré de la production moderne, le manchestérianisme est certainement, de son côté,

la théorie la plus adéquate aux formes les plus développées du capitalisme.

Mais si le syndicalisme se considère comme l'héritier du capitalisme, sur quelles prémisses fonde-t-il ses espérances d'un passage possible de l'atelier capitaliste à l'atelier socialiste ? et quelles sont les caractéristiques essentielles de celui-ci par rapport à celui-là ? On peut définir et caractériser d'un mot l'atelier capitaliste en disant qu'il est une *coopération forcée*, reposant sur la contrainte, et l'atelier socialiste, en disant qu'il sera une *coopération libre :* le passage de l'un à l'autre, c'est le passage d'un régime de contrainte à un régime de liberté, le fameux saut de la nécessité dans la liberté, dont parle le *Manifeste des communistes.* La question qui se pose est donc de savoir comment un tel saut sera possible, et sur quelles prémisses repose l'espérance d'une aussi profonde et formidable transformation. Or, à cette question, le syndicalisme répond que cette transformation est déjà préparée par le capitalisme lui-même ; qu'il y a, à l'intérieur même du capitalisme, une évolution qui le fait passer de sa forme surtout commerciale et usuraire à des formes de plus en plus industrielles ; que, de plus en plus, dans le grand atelier moderne perfectionné, à une discipline du travail automatique, rappelant plus ou moins celle d'une caserne et exigeant une obéissance toute passive, se substitue une discipline plus volontaire, reposant davantage sur le sentiment du devoir, une discipline par conséquent, non plus *extérieure*, mais *intérieure* aux travailleurs eux-mêmes ; et qu'en un mot cette évolution pourrait se caractériser en disant que, de plus en plus, les exigences de la technique et du travail libre remplacent celles du commandement et de la hiérarchie, et qu'il y a antinomie croissante entre

l'autorité et le travail, entre l'Etat et la production, entre le politique et l'économique. Le syndicalisme n'est que *le passage à la limite* de cette évolution ; cet atelier sans maîtres, il ne le crée pas de toutes pièces, il ne fait presque que le recueillir des mains mêmes du capitalisme : au *processus fatal* de l'évolution économique capitaliste, il ajoute seulement un *processus volontaire*, par lequel les travailleurs se préparent à recueillir cette succession; c'est, en effet, selon le syndicalisme, en luttant pied à pied et corps à corps avec le capitalisme que la classe ouvrière se forme elle-même, passe de la passivité à l'activité, et acquiert toutes les qualités nécessaires pour diriger elle-même, sans tutelle, le grand atelier progressif que le capitalisme a créé et doit lui léguer.

Mais, on le voit, il ne s'agit pas pour le syndicalisme d'une antinomie abstraite entre l'autorité et la liberté, entre l'État et l'individu : il s'agit d'une évolution réelle, créant de plus en plus une opposition entre les exigences d'une production de plus en plus perfectionnée et une organisation de contrainte, une organisation reposant sur les principes d'autorité hiérarchique. Et il s'agit si peu, pour le syndicalisme, d'une antinomie abstraite entre l'autorité et la liberté, qu'il reconnaît expressément que l'autorité a jusqu'ici été nécessaire ; qu'elle a été le fouet grâce auquel la civilisation a pu avancer et tirer du travail humain les merveilles qu'elle en a tirées; qu'en un mot, comme dit Hégel, l'*obéissance est l'école du commandement*. La reconnaissance que le syndicalisme voue au capitalisme ne se borne pas seulement aux richesses matérielles que celui-ci a créées, mais encore et surtout aux transformations morales et spirituelles qu'il a opérées au sein des masses ouvrières qui, grâce à sa discipline de fer, ont été

tirées de leur paresse primitive et de leur anarchisme individualiste, pour devenir capables d'un travail collectif de plus en plus perfectionné. Le syndicalisme reconnaît parfaitement que la civilisation a débuté et dû débuter par la contrainte, que cette contrainte fut salutaire, bienfaisante et créatrice, et que si l'on peut espérer un régime de liberté, sans tutelle patronale comme sans tutelle étatique, c'est encore grâce à ce régime de contrainte lui-même qui a discipliné l'humanité et l'a rendue peu à peu capable de s'élever au travail libre et volontaire.

Mais y a-t-il rien de plus éloigné de ces points de vue syndicalistes que le point de vue anarchiste ? On pourrait dire que, vis-à-vis de ce régime de contrainte, l'anarchisme a été une protestation permanente, qu'il a maudit sans cesse la civilisation qui exigeait tant d'efforts pour donner si peu de bonheur, et que cette protestation et cette malédiction anarchistes partaient de la révolte de l'individu paresseux, du sauvage primitif, de l'homme d'état de nature, se cabrant contre un régime de fer qui voulait le plier à la discipline du travail, et regrettant le vagabondage, le « far niente », la « liberté » primitive. On peut scruter la pensée de tous les écrivains à tendances anarchistes : on retrouvera cette même haine de la civilisation, entendue comme régime de contrainte, comme discipline, venant *forcer* l'homme à travailler, à suivre une autre pente que celle de la nature, créant des institutions à ses yeux barbares, parce que, toutes, elles exigent un effort de l'homme pour dompter ses instincts, ses passions, sa paresse foncière. Voyez Rousseau : on connaît son humeur vagabonde, son amour de l'indépendance (d'une indépendance toute naturelle), sa misanthropie, son horreur de la société. L'homme est bon, s'écrie-t-il, sortant des mains du

Créateur ; c'est la civilisation qui le déprave : toute la pensée anarchiste est là ; un optimisme candide, idyllique, une croyance ingénue aux bons instincts de l'homme, l'idée qu'on peut abandonner la nature humaine à ses instincts, que toutes les institutions sociales ne font que la corrompre et que, pour rendre aux hommes leur bonté primitive, il faut rejeter de leurs épaules tout ce fardeau d'institutions dépravantes qui s'appellent la famille, la propriété et l'Etat : plus de mariage, l'union libre ; plus de propriété, la prise au tas ; plus d'Etat, le fais ce que voudras.

On a souvent observé que les anarchistes étaient d'origine ou artisane, ou agricole, ou aristocratique. Rousseau représente, manifestement, l'anarchisme artisan ; sa république est une petite république d'artisans libres et indépendants ; elle ne se conçoit que si on la rabat sur cette base économique. Chez Proudhon, ce qu'il y a d'anarchisme individualiste — hâtons-nous d'ajouter qu'il y a autre chose et nous le verrons tout à l'heure — est, manifestement, d'origine agricole ; Proudhon est paysan dans l'âme ; et c'est bien à tort qu'on l'appelle toujours un petit-bourgeois. Et si, enfin, nous prenons Tolstoï, nous trouverons ici un anarchisme d'origine mondaine ou aristocratique. Tolstoï est un aristocrate blasé, dégoûté de la civilisation pour en avoir trop joui, et qui revient aux émotions douces et apaisantes de la nature primitive ; toute la civilisation lui apparaît comme un non-sens, une monstruosité ; elle ne crée que misères et crimes ; elle engendre la guerre, la violence, les haines atroces, alors qu'il n'y a qu'une réalité : l'amour. La pensée, chez, Tolstoï est vraiment une pensée de primitif, de mondain qui, par une réaction toute naturelle, revient à la pensée simpliste du sauvage. Spectateur blasé d'un spectacle trop vu, il

demande à chaque discipline, il demande à la science, à la philosophie, à la civilisation tout entière, où est le bonheur et quel est le sens de la vie ; et c'est un simple moujick qui lui donne la seule réponse à ses yeux valable : « Vivre, c'est aimer, avoir des goûts simples; mener une vie tranquille et pastorale ». Il y a là un cas de régression mentale, une sorte de dégénérescence intellectuelle, qui sent la fatigue et l'épuisement; et naturelles chez un aristocrate : les mondains vivent dans un monde factice, en dehors du monde réel, étrangers à toute vraie création et à toute production ; jouisseurs vite blasés, ils en arrivent bientôt à souhaiter une sorte d'état de nature, comme un malade aspire à faire une cure à la campagne.

Mais, qu'il soit d'origine artisane, agricole ou mondaine, l'anarchisme est toujours une protestation contre la civilisation capitaliste, envisagée par lui sous l'aspect d'un régime barbare et monstrueux de contrainte et d'oppression. Et le caractère de cette protestation est d'être une protestation purement négative, je dirai même réactionnaire : c'est la protestation de classes extra-capitalistes, et dont le capitalisme vient bouleverser la vie, déranger les habitudes, froisser et heurter les sentiments les plus profonds et les plus traditionnels. Toute autre est la protestation syndicaliste. Le syndicalisme, nous l'avons dit, se considère comme l'héritier direct du capitalisme, et il en admire la puissance de création ; loin d'avoir à son égard cette sorte de répulsion qu'éprouve un sauvage (je prends ce mot de sauvage dans le sens de solitaire, d'individu pour qui, de par son mode d'existence, il n'y a pas de vie sociale, et, sans aucun doute, un artisan, un paysan, et je n'hésite pas à ajouter : un mondain, sont de tels sauvages, — société, c'est coordination d'efforts se multipliant

les uns les autres, et non simple juxtaposition d'égoïsmes en quête de jouissances), le syndicalisme considère le capitalisme comme un merveilleux magicien qui a su, grâce à l'audace combinée de l'initiative individuelle et de la coopération, faire surgir du sein du travail social où elles dormaient, l'infinité des forces productives humaines. Il pense seulement que, maintenant qu'il a éveillé le génie social, tiré le travailleur de son isolement, plié les hommes au travail collectif, son rôle historique est achevé : les travailleurs, constitués en groupes de production, ayant acquis dans leurs longues luttes contre leurs maîtres l'esprit d'audace et d'initiative en même temps que le sens de l'association libre, peuvent continuer l'œuvre du capitalisme sans avoir besoin de sa tutelle ou de sa férule. Il y a transfusion, au sein du groupe producteur, de l'esprit d'initiative et de responsabilité individuelles du chef d'entreprise privé actuel; et, en même temps, la force collective ouvrière, maîtresse d'elle-même, n'est plus captée et aliénée au profit d'un seul.

Mais c'est précisément ce *caractère social de la liberté* que nie l'anarchisme; et l'on a pu dire avec raison qu'en un sens l'anarchisme n'était qu'un bourgeoisisme exagéré. Et nous n'avons plus ici l'anarchisme sous sa forme pré et anticapitaliste, si j'ose ainsi m'exprimer, mais sous sa forme ultra-capitaliste. C'est ce qui est sensible, par exemple, chez Stirner, « *Moi, l'unique et sa propriété* ». Nous avons dit que la société bourgeoise se partageait entre deux pôles : d'un côté, les individus, libres concurrents sur un marché libre ; de l'autre l'Etat, la centralisation administrative ; supposons ce passage à la limite, dont nous parlions, supposons la société civile débarrassée de l'Etat, et il ne reste comme *résidu* que

l'Individu, l' « Unique et sa propriété ». Dans la *Question Juive*, Marx commentant les « droits de l'homme », dit que ces droits sont les droits de l'homme égoïste, « où l'homme est considéré comme une monade isolée et retirée chez elle », « où chacun voit dans autrui, non la réalisation, mais la limitation de sa liberté personnelle » « et qui ne vont pas au-delà de l'homme, membre de la société civile, replié sur son intérêt particulier et son caprice personnel, séparé de la vie et de l'activité communes ». Par rapport à cet homme égoïste, membre de la société civile, « l'homme politique n'est que l'homme artificiel, l'homme abstrait, un personnage allégorique ». Et Marx cite ces paroles de Rousseau, bien significatives : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu qui, par lui-même, est *un tout parfait et solitaire*, en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, *de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante*. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. » (*Contrat social.*)

L'anarchiste de Stirner est tout simplement l'homme égoïste de la société civile, qui rejette toute cette superstructure abstraite et artificielle de la société politique, qui ne veut plus rien savoir de cet homme abstrait, de ce personnage allégorique, comme l'appelle Marx, qu'est le citoyen. Et il faut remarquer que, pratiquement, l'anarchisme se ramène à ne pas voter, à ne pas faire acte de citoyen, à ne pas vouloir participer en rien à la vie abstraite de la société démocratique. On sait que tout le système

métaphysique de Stirner repose sur le rejet des « idées », fantômes, selon lui, qui confisquent la liberté individuelle et dont il faut détruire la domination fantastique et despotique. Stirner prétendait prendre le contrepied de Hegel ; c'est contre l'idéalisme absolu, pour lui synonyme de despotisme absolu, qu'il a dirigé spécialement son livre ; et, sans doute, il avait en partie raison : Hegel n'a-t-il pas fait de l'Etat la réalisation même de l'Idée ? Mais on sait que le marxisme n'a pas moins réagi que Stirner contre cette *divinisation* de l'Etat ; seulement, tandis que Stirner, par un simplisme extrême, se contente, pour affranchir l'individu, de rejeter purement et simplement la superstructure abstraite de la société politique pour ne garder que l'individu égoïste de la société civile, et rester ainsi dans les limites de la société bourgeoise, Marx, qui reconnaît tout aussi bien que Stirner le caractère abstrait de la vie politique, a une manière bien plus concrète et plus positive de *dépasser* tout ensemble et le caractère particulariste de la société civile bourgeoise et le caractère abstrait de la société politique ; il les résoud dans *la société syndicale*. « L'émancipation politique, écrit-il dans la *Question Juive*, c'est, d'un côté, la réduction de l'homme au membre de la société bourgeoise, à l'individu égoïste et indépendant ; et de l'autre, au citoyen politique, personnage moral et allégorique. Il s'ensuit que la véritable émancipation humaine ne se fera que lorsque l'homme individuel et réel, *résorbant en lui le citoyen abstrait,* sera devenu *un être social* dans sa vie quotidienne, dans ses travaux, dans ses affaires individuelles ; quand l'homme enfin, reconnaissant et organisant ses forces propres comme des *forces sociales,* ne séparera plus de lui la force sociale sous forme de force politique. »

Voilà la solution marxiste : à peine est-il besoin de dire que c'est la solution syndicaliste elle-même. Et on le voit : il y a rejet de *l'abstraction politique*, considérée par Marx, aussi bien que par Stirner, comme oppressive ; mais, tandis que Stirner ne rejette cette abstraction que pour retomber dans la particularité sensible de la société civile et ne secoue le joug de l'entendement que pour retomber sous celui de l'empirisme pur et simple, Marx sait à la fois dépasser et la *particularité sensible* et l'*universel abstrait* pour trouver l'*universel concret :* et cet universel concret, c'est précisément la vie syndicale, où les forces sociales, sans se laisser capter et détourner en forces politiques, s'organisent d'une manière autonome et libre, où l'homme devient *un être social* dans sa vie quotidienne, dans ses travaux individuels : il y a résorption du citoyen abstrait de la cité politique et transformation de l'homme égoïste de la société civile dans la personnalité riche et concrète du travailleur social syndiqué, dans la collectivité ouvrière, qui, maîtresse de l'atelier, parvenue à la capacité scientifique et politique, élimine en les absorbant (ce qu'exprime le mot allemand, intraduisible, *aufheben*) toutes les classes parasitaires, l'Etat proprement dit et l'*Etat pensant* de Hegel. Et c'est, tout à la fois, la fin de ces idéologies dont Stirner voulait chasser les fantômes et de cette anarchie civile où son individualisme le rejetait tout entier.

Mais la métaphysique anarchiste est incapable de comprendre cette solution marxiste et syndicaliste, parce que, pour elle, la société n'a pas d'existence propre, et n'apparaît jamais que sous l'aspect d'une limitation, d'une compression arbitraire et oppressive de l'indépendance individuelle. C'est une métaphysique monadologique ou atomistique — c'est tout un

— pour qui la société n'est jamais qu'une juxtaposition, une addition d'unités individuelles : ce qui est réel à ses yeux, c'est l'individu; le reste n'est que fantôme, chimère, abstraction. L'anarchisme fait de l'individu *un absolu*, incapable, à ce titre, d'entrer dans aucune combinaison sociale sans s'y sentir arbitrairement comprimé, étouffé; et c'est bien ainsi, si nous nous rappelons les origines économiques de l'anarchisme — artisane, agricole, mondaine ou bourgeoise — que l'anarchisme devait concevoir l'individu et ses rapports avec la société. Mais le socialisme a une tout autre conception, et pour lui, précisément, société ne signifie pas juxtaposition, addition arbitraire d'individus, qui seraient tous des absolus et n'entreraient dans un système donné qu'en se limitant et se diminuant les uns les autres, mais, au contraire, coopération où les efforts se multiplient les uns les autres, de telle sorte que, pour l'individu, il n'y a pas perte, mais gain à en faire partie, *solitude* signifiant impuissance, misère, incapacité, et *association* signifiant puissance, richesse, capacité centuplées; en un mot, pour le socialisme, la société est la vraie réalité, et l'individu n'en est pour ainsi dire qu'une abstraction, *c'est-à-dire une partie ; l'être social* a une réalité dont l'individu n'est qu'un aspect, un phénomène — ce que nie précisément l'anarchisme qui, au contraire, voit dans l'individu la seule réalité.

Mais personne n'a exposé cette théorie de la réalité de l'être social plus magnifiquement que Proudhon, ce père soi-disant de l'anarchisme. Il est entendu, Marx et Engels l'ont écrit, Proudhon n'était qu'un affreux petit-bourgeois, et « il haïssait l'association d'une haine cordiale ». Eh bien, ce petit-bourgeois, cet homme qui haïssait l'association, cet anarchiste, n'en a pas moins exposé d'une manière admirable la

réalité de l'être social, et je n'ai qu'à renvoyer soit à sa *Justice dans la Révolution et l'Eglise,* soit encore à sa *Philosophie du progrès* (1re lettre) : on y trouvera une théorie de la force collective, et une exposition d'une doctrine métaphysique *de l'être* conçu essentiellement comme *groupe.* Mais, d'une manière générale, il ne sera pas inutile, pour terminer cette étude sur l'anarchisme et le syndicalisme, d'examiner d'un peu près l'anarchisme proudhonien : nous verrons que ce prétendu anarchisme est en réalité ce que nous appelons du syndicalisme, je ne dis pas, cela va de soi, *à la lettre,* mais dans son esprit et sa tendance intime. Oui, en vérité, Proudhon est, avec Marx, l'ancêtre théorique le plus authentique du syndicalisme révolutionnaire ; et en montrant en quoi sa pensée se distingue du tout au tout de l'anarchisme traditionnel et se rapproche du syndicalisme, ce sera une manière, croyons-nous, des plus pertinentes, de faire voir en quoi le syndicalisme se différencie de l'anarchisme. Nous prendrons d'abord cette théorie de la réalité de l'être social, essentielle comme point de départ, puisqu'elle marque tout de suite l'opposition profonde du proudhonisme et de l'anarchisme ; puis, nous verrons qu'au sujet de ces institutions sociales qui s'appellent la famille, l'Etat, la propriété ou de ces réalités sociales qui s'appellent l'amour, la guerre et la production, la pensée de Proudhon est à mille lieues de la pensée anarchiste.

Jetons tout de suite dans le débat quelques citations décisives. Je prends cette admirable première *Lettre sur le Progrès*, où Proudhon a essayé de synthétiser toute sa pensée, et j'y lis : « Avec l'idée de mouvement ou de progrès (remarquons que, pour Proudhon, le progrès, c'est le mouvement, par opposition *à l'absolu*, ou le repos) tous ces systèmes, fon-

dés sur les catégories de substance, causalité, sujet, objet, esprit, matière, etc., tombent ou plutôt s'expliquent, pour ne reparaître jamais. La notion de l'être ne peut plus être cherchée dans un invisible quelconque, esprit, corps, atome, monade, ou tout ce qu'il vous plaira. Elle cesse d'être simpliste pour devenir synthétique : ce n'est plus la conception, la fiction d'un je ne sais quoi immodifiable, intransmutable : l'intelligence, qui se pose d'abord une synthèse avant de l'attaquer par l'analyse, n'admet *a priori* rien de pareil. Elle ne sait ce que sont en elles-mêmes la substance et la force ; elle ne prend point ses éléments pour des réalités, puisque, par la loi de la constitution de l'esprit, la réalité disparaît, lorsqu'il cherche à la résoudre en ses éléments. Tout ce que sait et qu'affirme la raison, c'est que *l'être*, ainsi que l'idée, est *un groupe*... Tout ce qui existe est groupé ; tout ce qui forme groupe est un, par conséquent est perceptible, par conséquent est. Plus les éléments et les rapports qui concourent à la formation du groupe sont nombreux et variés, plus il s'y trouve de puissance centralisatrice ; plus aussi l'être obtient de réalité. Hors du groupe, il n'y a que des abstractions et des fantômes... C'est d'après cette conception de *l'être* en général, que je crois possible de prouver la réalité positive, et, jusqu'à un certain point, de démontrer les idées (les lois) du moi social ou du groupe humanitaire, et de constater et manifester, au-dessus et en dehors de notre existence individuelle, l'existence d'une individualité supérieure de l'homme collectif... Suivant les uns, la société est la juxtaposition d'individus similaires faisant chacun le sacrifice d'une partie de leur liberté, afin de pouvoir, sans se nuire les uns aux autres, demeurer juxtaposés et vivre côte à côte en paix. Telle est la théorie de Rousseau, c'est

le système de l'arbitraire gouvernemental, non pas, il est vrai, en tant que cet arbitraire est le fait d'un homme, prince ou tyran, mais ce qui est beaucoup plus grave, en tant qu'il est le fait de la multitude, le produit du suffrage universel. Selon qu'il conviendra à la multitude, ou à ceux qui la soufflent, de resserrer plus ou moins le lien social, de donner plus ou moins d'essor aux libertés locales et individuelles, le prétendu *Contrat social* peut aller depuis le gouvernement direct et parcellaire du peuple jusqu'au césarisme, depuis les relations de simple voisinage jusqu'à la communauté de biens et de gains, d'enfants et de femmes. Tout ce que l'histoire et l'imagination peuvent suggérer d'extrême licence et d'extrême servitude se déduit avec une facilité et une rigueur de logique égale de la théorie sociétaire de Rousseau.

« Suivant d'autres, et ceux-ci, malgré leurs allures scientifiques ne me semblent guère plus avancés, la société, personne morale, être de raison, fiction pure, n'est que le développement, sur les masses, des phénomènes de l'organisation individuelle, de telle sorte que la connaissance de l'individu donne aussitôt la connaissance de la société, et que la politique se résoud dans la physiologie et l'hygiène. Mais qu'est-ce que l'hygiène sociale ? C'est apparemment pour chaque membre de la société, une éducation libérale, une instruction variée, une fonction lucrative, un travail modéré, un régime confortable : or, la question est précisément de savoir comment nous nous procurerons tout cela !

« Pour moi, d'après la notion de mouvement, progrès, série, groupe, dont l'ontologie est désormais forcée de tenir compte, et d'après les quelques renseignements que fournissent sur la question l'économie et l'histoire, je regarde la société, le groupe

humain, comme un être *sui generis*, constitué par le rapport fluidique et la solidarité économique de tous les individus soit de la nation, soit de la localité ou corporation, soit de l'espèce entière; lesquels individus circulent librement les uns à travers les autres, s'approchent, se joignent, s'écartent tour à tour dans toutes les directions; — un être qui a ses fonctions à lui, étrangères à notre individualité, ses idées qu'il nous communique, ses jugements qui ne ressemblent point aux nôtres, sa volonté en opposition diamétrale avec nos instincts, sa vie, qui n'est point celle de l'animal ou de la plante, bien qu'elle y rencontre des analogies — un être enfin, qui, sorti de la nature, semble le Dieu de la nature, dont il exprime à un degré supérieur (surnaturel) les puissances et les lois. »

Qu'on me pardonne la longueur de ces citations, mais elles sont nécessaires pour dissiper bien des préjugés sur Proudhon, qu'on exécute en général si cavalièrement en le traitant d'anarchiste ou de petit bourgeois. Et je demande à qui lira attentivement cette magnifique exposition de la réalité de l'être social, s'il est possible de tenir Proudhon pour un anarchiste. Nous sommes ici, précisément, au cœur de la question; ici, éclate la différence profonde qui sépare la philosophie socialiste de la métaphysique anarchiste. Le point de départ de tout anarchisme, nous l'avons vu, c'est l'individu, le moi, considéré comme un simple, un absolu, une sorte de monade, qui, comme celle de Leibnitz, n'a ni portes ni fenêtres sur le dehors, et qui est, par suite, incommensurable et insociable par sa nature même : avec un tel point de départ, il va de soi qu'il est à tout jamais impossible d'arriver à reconstruire la société, l'idée sociale, puisqu'on commence par la nier radicalement et qu'il est

aussi absurde de vouloir recomposer la société avec des unités insociables et isolées, qu'il est chimérique d'espérer jamais recomposer le mouvement, par exemple, avec des immobilités; il faut se donner d'abord le mouvement, s'installer en lui, puis concevoir le repos comme un arrêt; de même il faut se donner la société, s'installer en elle, puis concevoir l'individu comme une sorte d'arrêt dans le mouvement de l'idée sociale; l'individu dans la société, comme le repos dans le mouvement, ne sont que des abstractions provisoires et momentanées; ériger ces abstractions en réalités, en faire même la seule réalité, c'est tourner le dos, radicalement, à la vie et à la vérité, c'est s'enfoncer et se perdre dans le simplisme conceptuel d'un rationalisme abstrait et faux : telle est cependant l'erreur essentielle de la métaphysique anarchiste. Et c'est là ce que ne fait pas le socialisme, c'est là ce que ne fait pas Proudhon, qui, nous venons de le voir, commence par poser, avant tout, la réalité de l'être social. Le socialisme se donne d'abord la société ; son point de départ, ce n'est pas l'individu abstraitement opposé à la société, mais l'atelier, le travailleur social.

Plekhanoff, à la fin de son étude : *Anarchisme et Socialisme,* affirme que, somme toute, les anarchistes ne sont que des bourgeois décadents. Mais qu'est-ce qu'un décadent? à quel signe reconnaît-on qu'une société est en décadence? N'est-ce pas précisément à ceci, à la chute *de l'idée sociale,* et à la mise au premier plan de l'individu, se posant abstraitement en fin dernière et absolue, et ramenant tout à lui par un égocentrisme formidable? *L'individu s'isole dans la jouissance ;* tel est le signe caractéristique de toute décadence. Et cette jouissance peut prendre les formes les plus variées : les plus spiritualistes comme

les plus matérialistes ; l'égocentrisme peut s'appeler l'art pour l'art, comme il peut prendre cet autre déguisement, plus subtil et plus moral : l'humanitarisme ; il pourra être épicurien ou stoïcien, chrétien ou païen, invoquer la Conscience, la Science, la Liberté ou la Beauté ; c'est toujours, en dernière analyse, la négation de l'idée sociale, le refus, de la part de l'individu, de se dévouer à une œuvre collective quelconque. Que ce refus se retranche derrière des raisons morales, idéalistes, voire humanitaires, peu importe : c'est, pour l'égoïsme, un vêtement bien commode, et où il se trouve plus à l'aise qu'en n'importe quel autre, que l'amour de l'humanité et la religion de la souffrance humaine. Et c'est une des thèses les plus profondes de la philosophie morale de Proudhon que c'est par l'idéalisme que s'accomplit la corruption et que l'idéal est la source même du mal. Car qu'est-ce que l'idéal ? qu'est-ce qu'un idéal quelconque ? C'est un aspect de la réalité, détaché de cette réalité et érigé en absolu ; c'est ce que Proudhon appelle une *simplicité spéculative* — substance, cause, monade, atome, esprit ou matière — qu'on substitue à la notion essentiellement synthétique de l'être ; la réalité est mobile, elle est mouvement ou progrès ; mais l'idéaliste prétend substituer à cette réalité mobile quelque chose d'immuable, son idéal, et arrêter tout le flux des choses à la borne de cet idéal ; l'idéaliste prétend régenter la réalité : il se retire du mouvement, s'installe sur une soi-disant hauteur, et de là, veut gouverner, c'est-à-dire stabiliser, arrêter la vie. L'idéalisme aboutit donc fatalement à l'immobilisme, au repos, c'est-à-dire à la corruption et à la décadence. Car, comme dit encore Proudhon en une formule admirable, si le mouvement est l'état naturel de la matière, la justice est

l'état naturel de l'humanité. La justice, ce n'est donc que *le mouvement* dans la société ; c'est l'humanité à l'état dynamique, progressif, l'humanité militante ou productive, dont toutes les forces sont tendues vers une adaptation incessante à un réel toujours nouveau ; la corruption ou décadence, c'est, au contraire, la prétention de s'immobiliser dans la jouissance hors du mouvement social, créateur infatigable de formes sociales nouvelles.

Or, l'anarchisme est bien un idéalisme, un intellectualisme ; il consiste à ériger en absolu l'idée de liberté ; et nous avons vu qu'il était l'idéal ou d'individus appartenant à des classes qui veulent résister au mouvement capitaliste et s'immobiliser dans leur *statu quo* économique, ou d'individus qui veulent dissoudre la société bourgeoise et la ramener à un seul élément : l'égoïsme particulariste de la société civile. L'anarchisme représente donc ou la résistance au progrès, ou la dissolution de ce progrès. Le syndicalisme, au contraire, non seulement est loin de résister au capitalisme, mais il lui sert actuellement de fouet et d'excitateur, et l'empêche ainsi de s'arrêter et de s'immobiliser ; et il compte porter encore plus haut que lui, dans l'avenir, sa puissance productive : il représente donc à un double titre le mouvement et le progrès dans la société présente ; il est la force neuve, intacte, qui, incarnant l'idée sociale nouvelle, lutte pour arrêter la décadence sociale et sauver la civilisation.

Que les anarchistes ne représentent, en somme, que la décadence sociale et bourgeoise, c'est ce qui est manifeste si, passant des thèses métaphysiques sur la réalité ou non-réalité de l'être social, on examine leur manière de résoudre la question de la famille, cette manifestation première, cette forme

immédiate de la vie sociale. Et ici, nous retrouvons entre Proudhon et l'anarchisme la même opposition fondamentale. On sait, en effet, que pour l'anarchisme l'union sexuelle est conçue comme une union libre, temporaire, éphémère ; que, par conséquent, l'amour est ramené à la passion changeante et le mariage à un contrat révocable *ad libitum*, un contrat civil de même nature en somme que les autres contrats, sans aucun caractère sacré ou religieux. Et l'on sait qu'au contraire, pour Proudhon, l'union sexuelle est une union irrévocable, indissoluble ; que, pour lui, par le mariage, l'amour se subordonne à la justice, le couple androgyne étant l'organe même de la justice. On ne peut imaginer, on le voit, d'opposition plus capitale et sur une question non pas secondaire, mais essentielle, et de la solution de laquelle dépend toute l'orientation de la morale sociale. Nous voyons ici l'anarchisme mettre en pratique sa négation de l'idée sociale ; l'idée de liberté, érigée par lui en absolu, dissout la famille ; il n'y a plus que l'individu avec ses passions changeantes et son romantisme désordonné. Et qui contestera que ce ne soit là, en vérité, du « bourgeoisisme » exaspéré et décadent? On dira que les idées de Proudhon sur le mariage sont des idées ultra-réactionnaires ; et socialistes comme anarchistes ont plutôt adopté, en la matière, les conceptions extravagantes de Fourier. Ce n'est pas en tout cas à l'honneur du socialisme, qui sur ce point comme sur beaucoup d'autres, a suivi, d'une manière déplorable, plutôt la tradition bourgeoise que la tradition vraiment ouvrière et voulu « inoculer, comme a dit un jour Jaurès lui-même, au prolétariat naissant la corruption de la bourgeoisie finissante ».

Mais examinons maintenant les idées et les sentiments respectifs de Proudhon et des anarchistes sur

un point non moins capital : la guerre. On connaît l'horreur que les anarchistes éprouvent pour la guerre et le militarisme ; et l'on sait aussi quel éloge magnifique Proudhon a fait de la guerre dans son livre *la Guerre et la Paix*. Jamais panégyrique guerrier plus éclatant et plus exalté n'a été prononcé; il faudrait remonter jusqu'au philosophe grec Héraclite pour en trouver l'équivalent ; je ne parle pas de Hegel ; car la pensée proudhonienne a ici une origine hégélienne si évidente qu'il est permis d'en faire abstraction. (N'est-il pas remarquable, pour le dire en passant, que les deux grands philosophes socialistes, les deux grands théoriciens de la lutte de classe, j'ai nommé Marx et Proudhon, soient tous deux, *au sens large du mot*, des hégéliens ?) Mais quelle est l'idée-mère de *la Guerre et la Paix ?* C'est que l'antagonisme, étant la loi fondamentale de l'univers, si la paix est un jour possible, c'est qu'il faut la concevoir autrement que comme une négation de la guerre, c'est qu'elle ne sera qu'une transformation de la guerre, une forme nouvelle de cet antagonisme éternel qui est la loi du monde, aussi bien du monde social que naturel : la paix pacifique et pacifiste, la paix, embrassade universelle, que rêvent tous nos bourgeois décadents, nos socialistes parlementaires et nos anarchistes humanitaires — cette paix-là est impossible, ou, si elle était possible, elle serait pour les hommes synonyme d'immobilité, de stagnation, d'atonie et de mort. La guerre, un jour, cessera ; Proudhon affirme et annonce la fin du cycle guerrier ; mais c'est pour céder le pas à une paix guerrière et qui n'exigera pas des hommes des vertus moins grandes ni moins héroïques que la guerre elle-même. L'Industrie, elle aussi, est, en effet, un champ de bataille, où les combattants n'ont pas à montrer

moins de courage, de mépris des voluptés et de la mort que dans les luttes proprement guerrières ; là aussi, le triomphe appartient au plus vaillant, au plus énergique, au plus hardi, et là aussi, sont vaincus les lâches, les pusillanimes, les jouisseurs. Mais l'Industrie a cette supériorité sur la Guerre, que celle-ci est une pure destruction de forces, tandis que celle-là répare elle-même les pertes qu'elle peut amener. D'ailleurs, écoutons Proudhon lui-même : « La guerre a pour but de déterminer à laquelle des deux puissances en litige appartient la prérogative de la force. Elle est la lutte des forces, non leur destruction ; la lutte des hommes, non leur extermination. Elle doit s'abstenir, en dehors du combat et de l'incorporation politique qui s'ensuit, de toute atteinte aux personnes et aux propriétés... Il suit de là que l'antagonisme, que nous acceptons comme loi de l'humanité et de la nature, ne consiste pas essentiellement pour l'homme, en un *pugilat*, en une lutte corps à corps. Ce peut être tout aussi bien une lutte d'industrie et de progrès : ce qui, dans l'esprit de la guerre et pour les fins de haute civilisation qu'elle poursuit, revient, en dernière analyse, au même. « L'empire au plus vaillant » a dit la Guerre. — Soit, répondent le Travail, l'Industrie, l'Economie ; de quoi se compose la vaillance d'un homme, d'une nation ? N'est-ce pas de son génie, de sa vertu, de son caractère, de sa science acquise, de son industrie, de son travail, de sa richesse, de sa sobriété, de sa liberté, de son dévouement patriotique ? Le grand capitaine n'a-t-il pas dit qu'à la guerre la force morale est à la force physique comme 3 est à 1 ? Les lois de la guerre, l'honneur chevaleresque ne nous enseignent-ils pas à leur tour que dans nos combats nous devons nous honorer, nous abstenir de toute injure, trahison, spoliation et

maraude ? Luttons donc ; nous n'avons que faire pour cela de nous attaquer à la baïonnette et de nous tirer des coups de fusil... Dans ces nouvelles batailles, nous n'aurons pas moins à faire acte de résolution, de dévouement, de mépris de la mort et des voluptés ; nous ne compterons pas moins de blessés et de meurtris ; et tout ce qui sera lâche, débile, grossier, sans vaillance de cœur ni d'esprit, ne doit pas moins s'attendre à la sujétion, à la mésestime et à la misère... Ainsi la transformation de l'antagonisme résulte de sa définition, de son mouvement, de sa loi ; il résulte encore de sa finalité. L'antagonisme, en effet, n'a pas pour but une destruction pure et simple, une consommation improductive, l'extermination pour l'extermination ; il a pour but la production d'un ordre toujours supérieur, d'un perfectionnement sans fin. Sous ce rapport, il faut reconnaître que le travail offre à l'antagonisme un champ d'opérations bien autrement vaste et fécond que la guerre.

« Remarquons d'abord que dans cette arène de l'industrie, les forces sont en lutte non moins ardente que sur les champs de carnage ; là aussi il y a destruction et absorption mutuelle. Je dirai même que dans le travail, comme dans la guerre, la matière première du combat, sa principale dépense est toujours le sang humain. En un sens qui n'a rien de métaphorique, nous vivons de notre propre substance, et par l'échange de nos produits de la substance de nos frères. Mais il y a cette différence énorme que dans les luttes de l'industrie, il n'y a de véritablement vaincus que ceux qui n'ont point ou qui ont lâchement combattu : ce qui emporte cette conséquence que le travail rend à ses armées, et souvent au-delà, tout ce qu'elles consomment, chose que la guerre ne fait pas, qu'elle ne saurait faire jamais.

Dans le travail, *la production suit la destruction;* les forces consommées ressuscitent de leur dissolution, toujours plus énergiques. Le but de l'antagonisme, dont on veut se prévaloir, l'exige ainsi. S'il en était autrement, le monde retournerait au chaos: viendrait le jour où, par la guerre, il n'y aurait plus, comme à l'aurore de la création, que du vide et des atomes: *Terra autem erat inanis et vacua.* »

On le voit : l'idée essentielle de Proudhon, c'est que le travail est le substitut de la guerre; l'ouvrier remplace le soldat; les luttes industrielles succèdent aux luttes guerrières. Déjà, dans son *Idée générale de la Révolution*, Proudhon avait écrit (p. 257): « La force collective, principe des *compagnies ouvrières* remplaçant *les armées* », et (p. 259): « ce que nous mettons à la place *des armées permanentes*, ce sont *les compagnies ouvrières.* » Et voici comment il parle de ces « compagnies ouvrières » (p. 232): « Enfin, apparaissent les compagnies ouvrières, *véritables armées de la Révolution,* où le travailleur, comme *le soldat dans le bataillon,* manœuvre avec la précision de ses machines; où des milliers de volontés intelligentes et fières, se fondant en une volonté supérieure, comme les bras qu'elles animent, engendrent par leur concert une force collective plus grande que leur multitude même. » Ce parallélisme perpétuel entre le travail et la guerre, entre les vertus ouvrières et les vertus militaires, entre les compagnies ouvrières (nous disons aujourd'hui les syndicats) et les armées permanentes, n'est-il pas curieux et suggessif? Le syndicalisme révolutionnaire a pris nettement position contre l'armée, le militarisme et la patrie; mais si nous allons au fond de l'antimilitarisme ouvrier, nous y trouvons tout autre chose, de tout autres sentiments et de tout autres idées que dans l'antimilita-

risme bourgeois. Car, on le sait bien aussi, il y a un antimilitarisme bourgeois, un pacifisme bourgeois, un antipatriotisme, je veux dire un cosmopolitisme bourgeois. Les marchands et les intellectuels — ce sont là les deux catégories essentielles entre lesquelles se partage la bourgeoisie — se sont toujours distingués par une sainte horreur de la guerre; il y a du Panurge dans le bourgeois, et Panurge n'aime guère les coups. Puis, la guerre, cela coûte cher, et il paraît absurde au marchand, pour qui tout se ramène à une question de doit et avoir, de recourir à la ruineuse solution guerrière, quand il y a la solution diplomatique ou celle de l'arbitrage, si peu onéreuses; le bourgeois ne comprend rien à l'honneur, c'est un sentiment qui n'a pas cours sur le marché, une valeur non cotée à la Bourse. Quant à l'intellectuel, il lui paraît également absurde de se battre, quand il est si simple de *raisonner;* et sur le marché des idées, dont il est le boursicotier, le sentiment de l'honneur n'a pas plus cours que sur le marché des valeurs financières; l'intellectuel n'est qu'un marchand, lui aussi, et il ne faut pas lui demander de comprendre l'héroïsme guerrier.

Or, on sait que les sentiments que le marchand et l'intellectuel éprouvent pour la guerre, ils les éprouvent aussi à l'égard de la grève. A chaque grève, on peut lire dans les journaux bourgeois de savantes statistiques où l'on fait le calcul de ce que perdent les ouvriers. La grève, comme la guerre, apparaît le comble de la sottise à nos bourgeois, et nos socialistes ne savent qu'inventer pour détourner les ouvriers de ce « pis-aller », comme l'appelle Jaurès. Un bon arbitrage, voire l'arbitrage systématique, obligatoire, serait bien préférable ! Ce serait la raison, la loi, l'ordre, la civilisation, substituée à la barbarie, à l'anar-

chie, au chaos ! Nos socialistes parlementaires, en bons bourgeois, sont de fervents pacifistes sociaux comme ils sont de fervents pacifistes internationaux.

Le bourgeois ne sait pas ce que c'est qu'une collectivité, nationale ou ouvrière, et que l'honneur de cette collectivité soit quelque chose de supérieur à un calcul de profits et pertes, c'est ce qu'il ne peut évidemment pas comprendre. Le bourgeois est un véritable anarchiste individualiste ; rien n'existe que son moi ; c'est un « déraciné », un cosmopolite, pour qui il n'y a ni patries, ni classes ; ne lui demandez pas qu'il sacrifie sa précieuse personne pour l'une ou l'autre ; il n'a pas *d'idée sociale*, et les mots : dévouement, sacrifice, ont perdu tout sens pour lui.

Tout autre est l'antimilitarisme ouvrier. Cet antimilitarisme n'a pas sa source dans une horreur abstraite ou sentimentale de la guerre et de l'armée ; il a sa source dans la lutte de classe ; il est né de l'expérience des grèves et des luttes syndicales, où toujours, en face de lui, l'ouvrier rencontre l'armée, gardienne du Capital et gardienne de l'Ordre, en sorte qu'elle lui est apparue comme un simple prolongement de l'atelier capitaliste, et par conséquent comme le symbole vivant de sa servitude. Mais dès lors, l'antimilitarisme n'est plus une protestation individuelle contre la caserne, au nom de principes plus ou moins abstraits ; il n'est plus la simple sécession d'individus se retirant de la collectivité nationale pour recouvrer une indépendance tout égoïste ; une simple désertion individuelle, pouvant être assimilée à une lâcheté ; il est la sécession d'individus se retirant de la collectivité nationale pour entrer dans la collectivité ouvrière ; et l'adoption d'une « patrie » nouvelle, à qui ils se dévouent corps et âme, à la vie et à la mort. L'antimilitarisme ouvrier

tire donc toute sa valeur et tout son sens de son union intime avec l'idée de lutte de classe ; séparez l'antimilitarisme de cette idée, et il n'est plus que l'expression d'une horreur tout individuelle pour ce que les « esprits forts » appellent « l'abrutissement de la caserne ». Le bourgeois libre-penseur, démocrate, jacobin, franc-maçon, membre de la « Ligue des droits de l'homme » est incapable de s'élever à une certaine hauteur de pensée ou de sentiment : l'idée sociale ne peut être que *militaire* ou *ouvrière ;* et il n'y a que deux noblesses : celle de l'épée et celle du travail ; le bourgeois, l'homme de boutique, de négoce, de banque, d'agio et de bourse, le marchand, l'intermédiaire, et, son compère, l'intellectuel, un intermédiaire lui aussi, tous deux étrangers au monde de l'armée comme au monde du travail, sont condamnés à une platitude irrémédiable de pensée et de cœur.

Or, l'antimilitarisme anarchiste n'est qu'un dérivé de l'antimilitarisme bourgeois. Et c'est ici surtout qu'on peut dire de l'anarchisme qu'il n'est qu'un « bourgeoisisme exaspéré ». Car cette horreur abstraite ou sentimentale de la caserne, du militarisme et de la guerre que professent les anarchistes, n'est pas chez eux une conséquence de la lutte de classe : ils n'ont pas la notion de classe ; ils n'ont que la notion d'individus entrant en révolte contre toute forme de sujétion et d'autorité, ils se placent sur un terrain abstrait et purement idéologique, et ne font que tirer les conséquences extrêmes de la fameuse Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen et de la philosophie du XVIIIe siècle ; et leur négation de l'armée (comme leur négation du mariage) procède de la même métaphysique, atomistique, matérialiste et simpliste, en vertu de laquelle ils méconnaissent

toute réalité à l'être social pour ne laisser debout que l'individu — l'individu né bon et que les institutions sociales dépravent, l'individu né libre et que la civilisation charge de mille chaînes, l'individu né heureux et que la société rend misérable. Or la guerre est précisément la révélation la plus éclatante, la plus saisissante de cette réalité de l'être social, dont Proudhon nous parlait tout à l'heure en termes si magnifiques, et nous ne pouvons mieux faire que de lui laisser, ici encore, la parole : « La guerre est le phénomène le plus profond, le plus sublime, de notre vie morale. Aucun autre ne peut lui être comparé : ni les célébrations imposantes du culte, ni les actes du pouvoir souverain, ni les créations gigantesques de l'industrie. C'est la guerre qui, dans les harmonies de la nature et de l'humanité, donne la note la plus puissante ; elle agit sur l'âme comme l'éclat du tonnerre, comme la voix de l'ouragan. Mélange de génie et d'audace, de poésie et de passion, de suprême justice et de tragique héroïsme..... sa majesté nous étonne et plus la réflexion la contemple, plus le cœur s'éprend pour elle d'enthousiasme. La guerre, dans laquelle une fausse philosophie, une philanthropie plus fausse encore, ne nous montraient qu'un épouvantable fléau, l'explosion de notre méchanceté innée et la manifestation des colères célestes, la guerre est l'expression la plus incorruptible de notre conscience, l'acte qui, en définitive, nous honore le plus devant la création et devant l'Eternel.

« L'idée de la guerre est égale à sa phénoménalité. C'est une de ces idées qui, dès le premier instant de leur apparition, remplissent l'entendement, qui s'accusent, pour ainsi dire, en toute intuition, en tout sentiment, et qu'en raison de leur universalité, la logique nomme *catégories*. La guerre, en effet, une

et trine comme Dieu, est la réunion en une seule nature de ces trois radicaux : *la force*, principe de mouvement et de vie que l'on retrouve dans les idées de cause, d'âme, de volonté, de liberté, d'esprit; *l'antagonisme* action-réaction, loi universelle du monde et, comme la force, une des douze catégories de Kant ; *la justice*, faculté souveraine de l'âme, principe de notre raison pratique, et qui se manifeste dans la nature par *l'équilibre*.

« Si, de la phénoménalité et de l'idée de la guerre, nous passons à son objet, elle ne perdra rien de notre admiration. Le but de la guerre, son rôle dans l'humanité, c'est de donner le branle à toutes les facultés humaines, par là, de créer, au centre et au-dessus de ces facultés, *le droit*, de l'universaliser et, à l'aide de cette universalisation du droit, *de définir et de lancer la société*. »

Proudhon prend ici, pour parler de la guerre, le langage de la poésie et de la mystique; c'est qu'il s'agit, en effet, d'un phénomène *surnaturel* et qui crée du *surnaturel*. Et c'est le contre-pied, précisément, de la philosophie anarchiste qui, en dernière analyse, veut toujours nous ramener à *l'état de nature* et rejette tout ce qui force l'homme à sortir de cet état de nature imaginé comme étant un état de bonheur et de perfection. L'homme est un être qui doit se surmonter, dit le philosophe de *la Volonté de Puissance*, que d'aucuns, bien à tort, prennent aussi pour un anarchiste; et il ne se surmonte, il ne devient un héros qu'en participant aux grandes luttes par où s'accomplit le travail héroïque ou divin de l'histoire. Et c'est la grandeur de la guerre, qu'elle hausse tout au ton du sublime et qu'elle fait l'homme, comme dit encore Proudhon, « plus grand que nature ». La guerre a créé le droit; elle a créé les Etats; elle a fait

le citoyen ; elle a « *défini* et *lancé* » la société, cet être surnaturel.

Et la Révolution ne doit pas son prestige héroïque aux travaux des assemblées ni même *aux grandes journées* ; c'est comme épopée militaire qu'elle a vécu longtemps au cœur du peuple, et ce sont les guerres de la République et de l'Empire qui ont constitué pendant tout le XIXe siècle la source de la poésie populaire.

Aujourd'hui, on constate que le patriotisme révolutionnaire a vécu ; quelque chose d'autre a surgi, un sentiment nouveau : *l'idée de classe* se substituant à l'idée de patrie et marquant la scission du peuple d'avec l'Etat et la démocratie. En effet, avec le syndicalisme révolutionnaire, une opposition étrange a éclaté entre la démocratie et le socialisme, entre le citoyen et le producteur, *opposition qui a pris son aspect le plus cru en même temps que le plus abstrait* dans la négation résolue de l'idée de patrie, identifiée avec l'idée d'Etat. Et des grèves, chaque jour plus puissantes, plus étendues et d'un rythme plus sûr, viennent révéler au monde étonné la force collective ouvrière, chaque jour plus consciente et plus maîtresse d'elle-même. Ces grèves deviennent le phénomène social par excellence ; par leur soudaineté, leur hardiesse, la discipline merveilleuse qu'elles décèlent parmi l'armée des travailleurs, elles prennent une allure de plus en plus guerrière ; elles sont, sur le terrain social, une véritable transposition de la guerre et l'on pourrait leur appliquer les paroles que Proudhon applique à la guerre. Ce sont elles qui donnent aujourd'hui, dans les chants de la nature et de l'humanité, la note la plus puissante ; elles « agissent sur l'âme comme l'éclat du tonnerre, la voix de l'ouragan. Mélange de génie et d'audace, de poésie et de

passion, de suprême justice et de tragique héroïsme, leur majesté nous étonne ».

A quel enfantement héroïque assistons-nous donc? Vis-à-vis de ces secousses volcaniques que, périodiquement, le monde du travail imprime à la société moderne, nous voyons tous les partis désorientés, toutes les idéologies effarées, toutes les *sagesses* apeurées : que se passe-t-il ? Il se passe cette chose à la fois simple et formidable : la mise au premier plan du travail expulsant tous les parasitismes, depuis les plus apparents et les plus grossiers jusqu'aux plus subtils et plus relevés ; l'atelier surgissant en pleine lumière et faisant disparaître tout ce qui n'est pas fonction du travail productif ; toute la vie sociale rabattue sur le plan de la production, devenant, comme autrefois la guerre dans la cité antique, le ciment de la cité moderne ; en un mot, la création d'une civilisation nouvelle, où le travail, ayant résorbé en lui toutes les puissances intellectuelles transcendantes au monde de la production, et, ayant mis ainsi un terme au divorce stérilisant de la théorie et de la pratique, la vie recouvrera l'unité, la santé, l'équilibre. « Ce que ni la gymnastique, ni la politique, ni la musique, ni la philosophie, réunissant leurs efforts, n'auront su faire, écrit Proudhon, *le travail* l'accomplira. Comme dans les âges antiques, l'initiation à la beauté arriva par les dieux, ainsi, dans une postérité reculée, la beauté se révèlera de nouveau par le travailleur, le véritable *ascète*, et c'est aux innombrables formes de l'industrie qu'elle demandera son expression changeante, toujours nouvelle et toujours vraie. Alors, enfin, le *Logos* sera manifesté, et les laborieux humains, plus beaux et plus libres que ne furent jamais les Grecs, sans nobles et sans esclaves, sans magistrats et sans prêtres, ne formeront tous en-

BIBLIOTHÈQUE

du

MOUVEMENT SOCIALISTE

Volumes parus :